Il pensiero critico

Aldous Huxley

FINI E MEZZI

Arnoldo Mondadori Editore

ALDOUS HUXLEY

FINI E MEZZI

INDAGINE SULLA NATURA
DEGLI IDEALI E SUI METODI ADOTTATI
PER REALIZZARLI

ARNOLDO MONDADORI
EDITORE

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

UNICA TRADUZIONE AUTORIZZATA DALL'INGLESE

Titolo dell'opera originale:

ENDS AND MEANS

I EDIZIONE : FEBBRAIO 1947

EDIZIONE PROVVISORIA

Le enormi difficoltà tecniche e di approvvigionamento di materie prime ci costringono a rinunciare, per il momento, a quella cura e perfezione tipografiche che sono tradizionali della nostra Casa.

STAMPATO IN ITALIA - PRINTED IN ITALY - II - MCMXLVII

I

MÈTE, VIE E ATTUALE PUNTO DI PARTENZA

NELLA nostra civiltà esiste, ed è esistito per circa trenta secoli, un accordo generale su quale sia la mèta ideale degli sforzi umani. Da Isaia fino a Carlo Marx i profeti hanno parlato con una stessa voce. Nell'età dell'oro a cui essi guardano vi sarà libertà, pace, giustizia e amor fraterno. « Nessuna nazione leverà piú la spada contro un'altra nazione »; « il libero sviluppo di ognuna di esse porterà al libero sviluppo di tutte »; « il mondo sarà pieno della conoscenza del Signore, cosí come le acque ricoprono il mare ».

Ripeto, riguardo alla mèta c'è da tempo un accordo generale. Non si può dire lo stesso riguardo alle vie che conducono a questa mèta. Su questo punto l'unanimità e la sicurezza diventano invece una terribile confusione e un cozzare di opinioni contraddittorie, sostenute dogmaticamente e appoggiate con la violenza del fanatismo.

Alcuni credono, si tratta anzi di una opinione assai popolare in questo momento, che la strada maestra verso un mondo migliore sia quella delle riforme economiche. Per altri la scorciatoia per arrivare al mondo ideale è la conquista militare e l'egemonia di una data nazione; per altri ancora è invece la rivoluzione armata e la dittatura di una particolare classe. Tutti questi pensano piú che altro in termini di meccanismo sociale e di organizzazione su larga scala. Vi sono altri

però che affrontano il problema dal lato opposto, e credono che i desiderati cambiamenti sociali si possano raggiungere piú efficacemente cambiando gli individui che compongono la società. Di questi alcuni poggiano la loro fiducia sull'educazione, altri sulla psicanalisi, altri su un sistema di condotta (*behaviourism*) applicato. Vi sono altri che, al contrario, credono che non si possa ottenere alcun favorevole cambiamento morale senza un aiuto soprannaturale. Questi sostengono che ci vuole un ritorno alla religione. (Purtroppo però non riescono a mettersi d'accordo quale dovrebbe essere questa religione.)

A questo punto è necessario dire qualcosa sull'individuo ideale nel quale questi riformatori della morale vorrebbero trasformare se stessi e gli altri. Ogni età e ogni classe ha il proprio ideale. In Grecia le classi dirigenti idealizzavano l'uomo magnanimo, una specie di dotto-gentiluomo. Gli Kshatriyas dell'antica India e i nobili feudali dell'Europa medievale avevano per ideale l'uomo cavalleresco. L'*honnête homme* fa la sua apparizione come l'ideale dei gentiluomini del sedicesimo secolo; il *philosophe* come l'ideale dei loro discendenti del secolo XVIII. Il XIX secolo ha idealizzato l'uomo rispettabile. Il XX ha già assistito al sorgere e al cadere dell'uomo liberale e alla nascita dell'uomo sociale privo di iniziativa e del divinizzato Condottiero. E in tutto questo tempo il povero e l'oppresso han sempre nostalgicamente sognato l'uomo ben nutrito, libero, felice e non sfruttato.

Quale dovremo scegliere fra questa sconcertante quantità di ideali? La risposta è che non ne sceglieremo nessuno. È infatti evidente che ognuno di questi ideali contraddittori è il frutto di circostanze sociali particolari. Fino a un certo punto, naturalmente, questo è vero per ogni pensiero o aspirazione che sia mai stata

formulata. Ma alcuni pensieri e aspirazioni dipendono con meno evidenza di altri da circostanze sociali particolari. E qui sorge un fatto significativo; tutti gli ideali circa la condotta umana, formulati da persone che siano riuscite a liberarsi dai pregiudizi del loro tempo o del loro ambiente, sono singolarmente simili. La liberazione dalle convenzioni di pensiero, di sentimento e di condotta dominanti si ottiene nel modo piú efficace praticando virtú disinteressate e mediante diretta intuizione della vera natura della realtà ultima. (Questa intuizione è un dono, inerente all'individuo: ma per quanto gli sia inerente, non si può manifestare completamente se non a certe condizioni. La prima di queste è, appunto, la pratica di virtú disinteressate.) Anche l'intelletto critico è, fino a un certo punto, una forza liberatrice. Ma il modo con cui viene adoperato l'intelletto dipende dalla volontà. Quando la volontà non è disinteressata, l'intelletto tende a essere adoperato (al di fuori dei campi extra-umani della tecnica, scienza o matematica pura) solo come uno strumento per la razionalizzazione della passione e del pregiudizio, la giustificazione del proprio interesse. Questa è la ragione per cui cosí pochi tra i filosofi anche i piú acuti sono riusciti a liberarsi completamente dalla stretta prigione della loro epoca e del loro paese. E ben raramente raggiungono una libertà tanto ampia come quella dei mistici e dei fondatori di religioni. Gli uomini piú liberi sono sempre stati quelli che hanno unito la virtú all'intuizione diretta.

Ora, fra questi esseri umani liberi vi è sempre stato un sostanziale accordo, durante le ultime 80 o 90 generazioni, per quel che riguarda l'individuo ideale. Gli uomini schiavi hanno posto su un piedestallo modelli umani diversi: ma in ogni epoca e in ogni luogo gli uomini liberi hanno parlato in un solo modo.

È difficile trovare un termine unico che descriva adeguatamente l'uomo ideale per quei filosofi, mistici, fondatori di religione, che siano uomini liberi. Forse il migliore è "non-attaccato". L'uomo ideale è l'uomo non-attaccato. Non attaccato alle sue sensazioni e ai suoi desiderî materiali. Non attaccato alla sua sete di potere o di possesso. Non attaccato agli oggetti di questi diversi desiderî. Non attaccato alla sua collera o al suo odio, non attaccato ai suoi affetti esclusivi; non attaccato alla ricchezza, alla gloria, alla posizione sociale. Non attaccato nemmeno alla scienza, all'arte, alla speculazione, alla filantropia. Già, nemmeno a queste. Infatti, come il patriottismo, queste cose, per dirlo con le parole dell'infermiera miss Cavell, "non bastano". Il non-attaccamento a sé stessi e a ciò che vien definito come "le cose di questo mondo", è stato sempre connesso, negli insegnamenti dei filosofi e dei fondatori di religioni, con un attaccamento a una realtà ultima maggiore e piú significativa della propria persona. Ed anche maggiore e piú significativa delle cose migliori che possa offrire questo mondo. Parlerò negli ultimi capitoli di questo libro della natura di questa realtà ultima. Basta qui che io faccia notare come l'etica del non-attaccamento sia stata sempre collegata con le cosmologie che affermano l'esistenza di una realtà spirituale alla base del mondo dei fenomeni, realtà che attribuisce ad esso quel qualunque valore e significato che esso possiede.

Questo non-attaccamento è negativo solo di nome. Praticare il non-attaccamento implica praticare tutte le virtú. Per esempio quella della carità: non vi sono infatti ostacoli maggiori della collera (anche di una "giusta indignazione") e della malignità a sangue freddo, all'identificazione di sé stessi con l'immanente e trascendente "piú che sé stessi". Implica praticare il coraggio: infatti la paura è la penosa e ossessionante

identificazione di noi stessi col nostro corpo. (La paura è sensualità negativa, proprio come la pigrizia è malignità negativa.) Implica coltivare l'intelligenza: poiché la stupidità insensibile è la fonte principale di tutti gli altri vizi. Implica praticare la generosità e l'altruismo: poiché l'avarizia e l'amore del possesso obbligano le loro vittime a parificarsi con dei semplici oggetti. E cosí via. Non c'è bisogno d'insistere su questo punto: apparirà infatti abbastanza evidente, a chiunque vi voglia riflettere, che il non-attaccamento impone a chi lo vuole praticare l'adozione di un atteggiamento intensamente positivo verso il mondo.

L'ideale del non-attaccamento è stato ripetutamente formulato e sistematicamente predicato nel corso degli ultimi 3000 anni. Lo troviamo (insieme con ogni cosa) nell'induismo. È alla base di tutti gli insegnamenti di Budda. Per i cinesi questa dottrina è stata formulata da Lao Tseu. Un po' piú tardi, in Grecia, l'ideale del non-attaccamento è proclamato, sebbene con una certa pedanteria da farisei, dagli stoici. Il vangelo di Gesú è essenzialmente un vangelo di non-attaccamento "alle cose di questo mondo" e di attaccamento a Dio. Qualunque siano state le aberrazioni del cristianesimo organizzato, che variano da uno stravagante ascetismo fino alle forme piú brutalmente ciniche di *Realpolitik*, non sono mancati i filosofi cristiani che affermano nuovamente l'ideale del non-attaccamento. John Tauler, per esempio, ci dice che «la libertà è l'assoluta purezza e il distacco che cerca l'Eterno: un essere isolato, ritirato, identico a Dio, o completamente attaccato a Dio». L'autore dell'Imitazione, ci spinge ad «attraversare molte preoccupazioni come se non ce ne preoccupassimo: non alla maniera dell'infingardo, ma con un certo atteggiamento della mente libera, che non si aggrappa a nessuna creatura con affetto smodato». Si

potrebbero moltiplicare all'infinito queste citazioni. Intanto anche i moralisti al di fuori della tradizione cristiana hanno affermato la necessità del non-attaccamento, e con non meno insistenza dei cristiani. Ciò che per esempio Spinoza chiama « beatitudine » non è che lo stato di non-attaccamento: «la schiavitú umana » è, secondo lui, la condizione di colui che si identifica con i suoi desiderî, le sue emozioni e i processi del suo pensiero, o con i loro oggetti nel mondo esterno.

L'uomo non-attaccato è quello che, nella fraseologia buddistica, pone fine al dolore: e pone fine al dolore non solo per sé ma, astenendosi da attività maligne o stupide, anche a quel dolore che potrebbe infliggere ad altri. Questi è nello stesso tempo l'uomo felice o "beato", e l'uomo buono.

Alcuni moralisti, fra i quali Nietzsche è il piú celebre e il marchese di Sade il piú incondizionatamente coerente, hanno negato il valore del non-attaccamento. Ma essi sono evidentemente vittime del loro temperamento e del loro particolare ambiente sociale. Non essendo capaci di praticare il non-attaccamento, non sono capaci di predicarlo: essendo schiavi essi stessi, non possono nemmeno capire i vantaggi della libertà. Stanno al di fuori della grande tradizione della filosofia civile asiatica ed europea. Nella sfera del pensiero etico sono degli eccentrici. In modo simile le vittime di particolari circostanze sociali come Machiavelli, Hegel e i filosofi del fascismo e del comunismo dittatoriale, sono eccentrici nella sfera del pensiero politico.

Tali sono dunque gli ideali per la società e per gli individui, formulati originariamente quasi 3000 anni fa in Asia, e ancora accettati da coloro che non hanno rotto i legami con la tradizione della civiltà. Quali sono i fatti contemporanei che si connettono a questi ideali? Si possono riassumere molto brevemente. Invece di

avanzare verso la mèta ideale, la maggior parte dei popoli del mondo se ne sta rapidamente allontanando.

« Il vero progresso », nelle parole del dott. R. R. Marett, « è il progresso nella carità, ogni altro non è che secondario. » Nel corso della storia documentata, il vero progresso è stato fatto a sbalzi. Periodi di progresso nella carità si sono alternati con altri periodi di regresso. Il XVIII secolo è stato un periodo di vero progresso: cosí è stato anche gran parte del XIX, malgrado gli orrori dell'industrialismo, o forse per via dell'energia con la quale gli uomini di buona volontà hanno cercato di porre fine a questi errori. L'epoca attuale è ancora umanitaria ad intervalli; ma dove si tratta di importanti questioni politiche, abbiamo visto un definitivo regresso nella carità.

Infatti i pensatori del XVIII secolo furono unanimi nel condannare l'uso della tortura da parte dello stato. Non solo la tortura è largamente usata dai governanti europei del secolo XX, ma vi sono anche dei teorici pronti a giustificare ogni forma di atrocità organizzata dallo stato, dalla fustigazione e il marchio al massacro generale delle minoranze e alla guerra universale. Un altro sintomo dolorosamente significativo è l'indifferenza con la quale il pubblico del XX secolo reagisce ai rapporti scritti e perfino alle fotografie e alle pellicole che illustrano i massacri e le atrocità. Questo si può giustificare con la scusa che durante gli ultimi venti anni la gente si è talmente saturata di orrori da non sentire piú pietà per le vittime, né indignazione contro i fautori di tali errori. Ma rimane il fatto dell'indifferenza, e poiché nessuno si cura delle atrocità commesse, queste vengono perpetrate in numero sempre maggiore.

Un fatto strettamente legato al regresso della carità è il declinare del rispetto degli uomini per la verità.

In nessun'epoca della storia la menzogna organizzata è stata praticata cosí impudentemente e, grazie alla tecnica moderna, cosí efficacemente e su cosí vasta scala come lo è dai dittatori politici ed economici del nostro secolo. La maggior parte di questa menzogna organizzata assume la forma di propaganda, inculcando l'odio e la vanità e preparando gli spiriti alla guerra. Lo scopo principale di chi mente è quello di sradicare sentimenti e comportamenti caritatevoli nella sfera della politica internazionale.

Un altro fatto è questo: che la carità non può progredire verso l'universalità a meno che la cosmologia predominante non sia o monoteistica o panteistica, a meno cioè che non regni l'opinione generale che tutti gli uomini sono "figli di Dio" o, secondo l'espressione indiana, che "tu sei questo", *tat tvam asi*. Negli ultimi 50 anni si è assistito a un vasto regresso dal monoteismo verso l'idolatria. L'adorazione di un solo Dio è stata abbandonata in favore dell'adorazione di divinità locali quali la nazione, la classe e perfino l'individuo deificato.

Questo è il mondo nel quale ci troviamo, mondo che, giudicato in base all'unico criterio accettabile, quello del progresso, è evidentemente in regresso. Il progresso tecnico è rapido, ma esso è inutile senza un uguale progresso nella carità. Anzi è peggio che inutile, poiché ci ha procurato dei mezzi piú efficaci per retrocedere.

Come può venire fermato e rovesciato questo regresso dalla carità che stiamo vivendo, e del quale ognuno di noi è in parte responsabile? Come può la società attuale venire trasformata in quella società ideale descritta dai profeti? Come si può trasformare l'uomo sensuale medio e l'uomo ambizioso (eccezionale e piú pericoloso), in uno di quegli esseri distaccati che soli possono creare una società molto migliore della nostra? Queste sono le domande alle quali tenterò di rispondere in questo libro.

Nel rispondere a queste domande sarò costretto a trattare un gran numero di argomenti. Ciò è inevitabile, poiché l'attività umana è complessa e i motivi delle azioni umane eccessivamente vari. Molti scrittori non riconoscono abbastanza questa molteplicità di pensieri, di opinioni, di propositi e di azioni umane. Semplificando troppo il problema, essi dànno una soluzione troppo semplificata. Perciò ho ritenuto necessario discutere prima la natura stessa della spiegazione, che gli argomenti principali del libro. Cosa intendiamo col dire che abbiamo "spiegato" una situazione complessa? Cosa intendiamo quando parliamo di un evento come causa di un altro evento? Se non possiamo rispondere a queste domande le nostre speculazioni riguardanti la natura e il modo di curare i disordini sociali saranno facilmente incomplete e unilaterali.

La nostra discussione sulla natura della spiegazione ci porta a concludere che la causalità nelle cose umane è multipla: in altre parole, che ogni dato evento ha molte cause. Ne consegue che non può esistere un unico rimedio sovrano per i mali del corpo politico. Il rimedio al disordine sociale va cercato simultaneamente in molti campi diversi. Perciò io procederò, nei capitoli seguenti, considerando i piú importanti di questi campi di attività, cominciando da quello politico ed economico per passare poi ai campi della condotta personale. In ogni caso suggerirò il genere di cambiamento necessario perché l'uomo possa raggiungere quei fini ideali verso i quali tutti affermano di tendere. Questo ci coinvolge incidentalmente in una discussione sulla relazione che passa tra i mezzi e il fine. I fini buoni, come dovrò spesso far notare, si possono raggiungere solo impiegando dei mezzi adatti. Il fine non puó giustificare i mezzi,

per la semplice ed ovvia ragione che i mezzi impiegati determinano la natura del fine prodotto.

Questi capitoli, dal II fino al XII, costituiscono una specie di ricettario pratico di riforme. Essi contengono ricette politiche, economiche, educative, ricette per l'organizzazione dell'industria, delle comunità locali e di gruppi di individui di buona volontà. Contengono anche, come avvertimento, una descrizione del modo con cui le cose non vanno fatte, ossia ricette per non realizzare i fini che si pretende di desiderare, per render vano l'idealismo, per lastricare l'inferno di buone intenzioni.

Questo ricettario di riforme culmina nell'ultima parte del libro, nella quale discuto le relazioni esistenti fra le teorie e la pratica dei riformatori, da una parte, e la natura dell'universo, dall'altra. Che specie di mondo è questo nel quale gli uomini aspirano al bene eppure conseguono cosí spesso il male? Che senso ha tutto questo? Quale è il posto che l'uomo vi occupa e che rapporto hanno i suoi ideali, i suoi sistemi di valore, con l'universo in genere? Questi sono gli argomenti che tratterò negli ultimi tre capitoli. All'uomo pratico possono sembrare irrilevanti ma in realtà non lo sono. È alla luce di quel che crediamo circa la natura ultima della realtà, che noi formuliamo le nostre concezioni del bene e del male, ed è alla luce di queste nostre concezioni che regoliamo la nostra condotta, non soltanto in relazione alla vita privata, ma anche nella sfera della politica e dell'economia. Lungi dall'essere irrilevanti, le nostre credenze metafisiche sono il fattore che in definitiva determina tutte le nostre azioni. Per queste ragioni mi è sembrato necessario concludere il mio ricettario pratico con una discussione sui principî primi. Gli ultimi tre capitoli sono i piú significativi e, anche dal punto di vista puramente pratico, i piú importanti di tutto il libro.

II

LA NATURA DELLA SPIEGAZIONE

In quanto alla mèta, ripeto, esiste da tempo un accordo generale. Sappiamo qual è il genere di società della quale vorremmo far parte, e che specie di persone ci piacerebbe di essere. Ma quando si tratta di decidere il modo di giungere a questa mèta, ecco che si scatena la confusione delle opinioni in conflitto. *Quot homines, tot sententiae.* L'asserzione è falsa per quel che riguarda i fini ultimi, ma è quasi vera per quel che riguarda i mezzi. Ognuno ha la sua medicina brevettata, che garantisce di guarire tutti i mali dell'umanità; e in molti casi la fiducia nell'efficacia della panacea è cosí ardente, che per essa gli uomini sono pronti a uccidere e a farsi uccidere.

È fin troppo facile spiegare il fatto che gli uomini si aggrappino cosí tenacemente ai dogmi che hanno inventato o accettato e che possano odiare con tanta passione chi ha inventato o accettato altri dogmi. La certezza è profondamente confortante, e l'odio paga un dividendo altissimo in eccitazione emotiva. È però meno facile capire perché debbano sorgere dottrine cosí esclusive, e perché l'intelletto, anche se non accecato dalla passione, debba esser pronto e perfino ansioso di considerarle vere. Vale la pena, a questo proposito, di dedicare alcune righe alla natura della spiegazione. In che consiste il processo della spiegazione? E qual è la qualità che ci soddisfa intellettualmente in una data

spiegazione? Queste domande sono state trattate con grande acume e con enorme ricchezza di dottrina dal defunto Émile Meyerson, e nei paragrafi che seguono ho abbondantemente attinto ai suoi scritti (1).

La mente umana ha l'invincibile tendenza a ridurre il diverso all'identico. Ciò che ci è dato direttamente dai nostri sensi è molteplice e vario. Il nostro intelletto che ha fame e sete di spiegazione cerca di ridurre questa diversità a una identità. Qualsiasi proporzione che postuli l'esistenza di una identità sottostante a fenomeni diversi, e che persista nel tempo e nei cambiamenti, ci appare intrinsecamente plausibile. Noi deriviamo una profonda soddisfazione da ogni dottrina che riduca l'irrazionale molteplicità alla razionale e comprensibile unità. A questo fatto psicologico fondamentale è dovuta l'esistenza della scienza, della filosofia, della teologia. Se non cercassimo sempre di ridurre la diversità all'identità ci troveremmo quasi nell'impossibilità di pensare. Il mondo non sarebbe che un caos, una serie sconnessa di fenomeni vicendevolmente irrilevanti.

Lo sforzo di ridurre la diversità all'identità, può essere, ed è generalmente, portato troppo oltre. Questo è vero in particolar modo per quel che riguarda i pensatori che lavorano in campi non soggetti alla disciplina di una delle scienze naturali ben organizzate. La scienza naturale riconosce l'esistenza di un residuo di diversità irrazionale che non può essere ridotto all'identico e al razionale. Ammette per esempio l'esistenza di cambiamenti irreversibili nel tempo. Quando avviene uno di questi cambiamenti, non esiste un'identità intercorrente fra la condizione originaria e quella che segue il cambiamento. La scienza non è soltanto lo sforzo di ridurre

(1) Vedi *Du cheminement de la pensée* e *De l'explication dans les sciences*, di Émil Meyerson.

la diversità all'identità ma, fra l'altro, anche lo studio del crudo fatto irrazionale del divenire. Nella scienza vi sono due tendenze, quella verso l'identificazione e la generalizzazione e quella verso l'esplorazione della cruda realtà, accompagnata da un riconoscimento della specificità dei fenomeni.

Dove il pensiero non è soggetto alla disciplina di una delle scienze organizzate, viene facilmente concessa troppa libertà d'azione alla prima tendenza, quella verso l'identificazione e la generalizzazione che risulta un'eccessiva semplificazione. Nella sua impazienza di capire, nella sua fame e sete di spiegazione, l'intelletto tende a imporre ai fatti piú razionalità di quanto essi non siano in grado di sopportare, e tende a scoprire piú identità nella cruda diversità dei fenomeni di quanto non ne esista in realtà, o almeno piú identità di quanta l'uomo ne possa usare nelle questioni pratiche della vita. Per l'essere che può porsi dal punto di vista divino, alcune diversità mostrano una sottostante identità. L'animale, al contrario, deve accettarle per quello che appaiono, specificamente diverse. L'uomo è un essere duplice e può porsi ora dal punto di vista divino, ora da quello animale. Egli può affermare, per esempio, che il gesso e il formaggio sono entrambi composti di elettroni, che sono forse entrambi manifestazioni piú o meno illusorie dell'Assoluto. Tale riduzione del diverso all'identico può soddisfare la nostra sete di spiegazione; ma noi abbiamo un corpo oltre che un intelletto, e questo corpo appetisce il formaggio e non gusta il gesso. In quanto siamo animali affamati e assetati, è importante sapere la differenza fra ciò che è sano e ciò che è velenoso. La riduzione all'identità può andar benissimo nello studio, ma a tavola non serve a niente.

Semplificare troppo nei riguardi di fenomeni come il gesso e il formaggio, come H^2O e H^2SO_4, ci porta rapi-

damente a risultati fatali, è raro perciò che si facciano tali semplificazioni esagerate. Vi sono però altre classi di fenomeni nei cui riguardi possiamo super-semplificare con una certa impunità. La pena che paghiamo per questi errori non è né spettacolare né immediata. Anzi, in molti casi, chi commette l'errore non si accorge nemmeno di esserne punito; poiché la punizione non toglie un bene che già si possiede, ma priva di un bene che si sarebbe potuto possedere se non si fosse commesso l'errore. Prendiamo per esempio quella semplificazione dei fatti, un tempo cosí frequente, che consiste nel rendere Dio responsabile di tutti i fenomeni imperfettamente compresi. Le cause secondarie sono ignorate e si fa risalire tutto al Creatore. Non si può avere una riduzione piú generale della diversità all'identità, eppure il suo effetto non è immediatamente percepibile. Coloro che commettono l'errore di pensare in termini di una causa prima son destinati a non diventare mai degli scienziati ma, poiché non sanno cosa sia la scienza, non si accorgono di perdere qualcosa.

Non è piú di moda far risalire i fenomeni a una causa prima, almeno nel mondo occidentale. Le identità alle quali tentiamo di ridurre le complicate diversità che ci circondano sono di altro genere. Quando, per esempio, discutiamo sulla società o sugli esseri umani individuali non riduciamo piú le nostre super-semplificazioni ai termini di volontà di Dio, ma a quelli di entità come l'economia, o il sesso, o il complesso di inferiorità. Semplificazioni eccessive! Ma anche qui la pena che paghiamo non è né immediata né evidente. La nostra punizione consiste nella nostra incapacità di realizzare i nostri ideali, di sfuggire al pantano sociale e psicologico nel quale brancoliamo. Non tratteremo mai efficacemente i nostri problemi umani fino a che non seguiremo l'esempio degli scienziati, temperando il nostro desiderio di semplificazione razionale con il riconoscimento di un certo residuo di irrazionalità, diversità e specificità nelle cose e negli eventi. Non riusciremo mai a cambiare la nostra età del ferro in un'età dell'oro se non rinunzieremo alla nostra ambizione di trovare una causa unica a tutti i nostri mali, e non ammetteremo l'esistenza di molte cause che agiscono simultaneamente, di intricate correlazioni e di duplici azioni e reazioni. Esiste, come abbiamo visto, una grande varietà di opinioni, sostenute con fanatismo, sul miglior modo di raggiungere la mèta desiderata. Sarà bene esaminarle tutte. Esaltarne una sola fino all'ortodossia significa commettere l'errore di super-semplificare. In queste pagine esaminerò alcuni dei mezzi da impiegare, e da impiegare simultaneamente, se si vuole realizzare la mèta che i profeti e i filosofi hanno proposto all'umanità, cioè una società libera e giusta, adatta perché ne facciano parte uomini e donne non-attaccati, e al tempo stesso tale da poter essere organizzata solo da questi.

III

L'EFFICACIA E I LIMITI DI UNA RIFORMA SOCIALE SU LARGA SCALA

ESISTE, fra le persone di opinioni cosí dette "avanzate", la credenza assai comune che i fini da tutti desiderati possano venir piú facilmente raggiunti trasformando la struttura della società. Essi non propugnano un cambiamento morale degli individui, ma la realizzazione di certe riforme politiche e specialmente economiche su larga scala.

Ora, le riforme economiche e politiche non sono che un ramo di quel che si può chiamare etica preventiva. Lo scopo dell'etica preventiva è di creare delle circostanze sociali tali da far sí che l'individuo non abbia l'opportunità di comportarsi in modo poco desiderabile, cioè in modo eccessivamente "attaccato".

Fra le preghiere piú spesso ripetute dai cristiani vi è quella di non essere indotti in tentazione. Il riformatore politico ed economico aspira a realizzare quella preghiera. Egli crede che l'ambiente che circonda l'uomo possa venire cosí bene organizzato, che la maggior parte delle tentazioni non sorgano nemmeno. Nella società perfetta, l'individuo potrà praticare il non-attaccamento, non perché sia deliberatamente e coscientemente non-attaccato, ma perché non avrà mai l'occasione di attaccarsi. È evidente che vi è molto di vero nell'affermazione di questo riformatore. In Inghilterra, per esempio, vengono commessi molto meno assassinî

che non in passato. Questa riduzione nel numero dei delitti è dovuta a una quantità di riforme su vasta scala: alla legge che limita la vendita e proibisce di portare le armi, allo sviluppo di un efficace sistema legale che procura una rapida riparazione alle vittime di aggressioni. Non dobbiamo poi dimenticare il cambiamento di educazione (esso stesso dovuto a molte cause diverse) che ha portato al decadere del duello, e a nuova concezione dell'onore personale. Si potrebbero citare infiniti esempi simili. Le riforme sociali hanno avuto indubbiamente l'effetto di ridurre il numero delle tentazioni nelle quali può essere indotto l'individuo. (In un altro paragrafo esaminerò la questione delle nuove tentazioni che possono creare le riforme). Quando l'assenza di tentazioni si è prolungata per qualche tempo, si crea un'abitudine etica; gli individui arrivano a pensare che il male al quale non vengono indotti sia qualcosa di mostruoso, e quasi inconcepibile. Generalmente essi prendono a loro credito quel che in realtà è dovuto alle circostanze. Consideriamo per esempio la questione della crudeltà. In Inghilterra le leggi contro la crudeltà verso gli animali, e poi verso i bambini e gli adulti, vennero portate a buon fine da una piccola minoranza di riformatori che lottarono contro l'indifferenza e perfino contro un'attiva opposizione. L'eliminazione delle occasioni di abbandonarsi avidamente allo spettacolo della crudeltà, portò dopo un certo tempo alla formazione di abitudini di umanità. Grazie a queste abitudini, un inglese si sentirà profondamente scandalizzato all'idea della crudeltà e immaginerà di essere egli stesso assolutamente incapace di perpetrare o di assistere a un atto crudele. Questa ultima credenza è forse priva di fondamento. Vi è molta gente che si crede fondamentalmente umana e che effettivamente agisce con umanità, la quale, se le circostanze diverse offrissero

l'occasione di essere crudele (specialmente se la crudeltà fosse rappresentata come un mezzo verso qualche nobile fine), soccomberebbe con entusiasmo alla tentazione. Da ciò l'enorme importanza di mantenere intatta ogni radicata abitudine di agire con decenza e ritegno. Da ciò la necessità vitale di evitare la guerra, internazionale o civile. La guerra, infatti, se è combattuta su vasta scala, distrugge assai piú delle vite di singoli individui; essa scuote tutta la struttura delle abitudini, delle leggi, della mutua fiducia, dell'umanità e bontà abituale e irragionata, su cui è basata ogni forma tollerabile di vita sociale. Gl'inglesi sono in complesso un popolo ben disposto e gentile. Questo non è dovuto a una particolare loro virtú, ma al fatto che l'ultima riuscita invasione della loro isola ebbe luogo nel 1066 e la loro ultima guerra civile, (un affare molto mite e da gentiluomini) nel 1688. Si noti inoltre che la bonarietà degl'inglesi si manifesta soltanto a casa loro e in quelle regioni dell'impero dove non vi sia stata per parecchio tempo né guerra né minaccia di guerra. Gl'indiani non trovano che i loro governanti siano gente particolarmente ben disposta. E infatti, le regole etiche degl'inglesi subiscono un profondo cambiamento quando passano dall'atmosfera essenzialmente pacifica del loro paese a quella dell'impero indiano, conquistato e occupato militarmente. Cose che a casa loro sarebbero assolutamente inconcepibili, in India sono, non solo concepibili, ma fattibili e realmente fatte. Il massacro di Amritsar, per esempio. Una lunga immunità dalla guerra e dalla violenza civile, piú di qualsiasi esortazione etica, può promuovere un'abituale moralità di vita. La guerra e la violenza sono le prime cause della guerra e della violenza.

Un paese come la Spagna, dove esiste una tradizione di guerra civile, è molto piú portato ad essa

di un paese nel quale esista una lunga abitudine di pacifica collaborazione.

Vediamo dunque come un'ampia trasformazione dell'ordine sociale possa far molto per preservare l'individuo da tentazioni, prima che siano effettuate le riforme sempre presenti e quasi irresistibili. E fin qui va bene. Ma non dobbiamo dimenticare che delle riforme possono liberare gli uomini da una serie di mali, solo per portarli verso mali di altro genere. Accade spesso che le riforme non abbiano altro effetto che di trasferire le tendenze deleterie negli individui da una direzione all'altra. Si chiude una via d'uscita ad una cattiveria particolare, ma un'altra ne viene aperta. La cattiveria non è abolita, è soltanto fornita di un'altra serie di possibilità per esprimersi. Sarebbe possibile scrivere una storia del Peccato straordinariamente chiarificatrice, mostrando la misura delle possibilità che, nelle diverse civiltà, è stata data alle varie tendenze di cattiva condotta, enumerando i difetti di tutte le virtú proprie di ogni civiltà, seguendo le successive metamorfosi del male fra varie condizioni tecniche e politiche. Esaminiamo, per esempio, la storia recente di quella fonte capitale del male che è la sete di potere, il desiderio sfrenato del successo e del dominio personale. Possiamo qui descrivere il passaggio dalle condizioni medievali a quelle moderne, come il passaggio dalla violenza all'astuzia, dalla concezione del potere in termini di valor militare e di diritto divino dell'aristocrazia, alla concezione del potere in termini di finanza. Nel primo periodo la spada e la patente di nobiltà sono al tempo stesso il simbolo e lo strumento del dominio. Nel periodo successivo il loro posto è preso dal denaro. Da qualche tempo la sete di potere ha cominciato a esprimersi nuovamente in modo quasi medievale. Negli stati fascisti si ha un ritorno al dominio della spada

e del diritto divino. È vero che il diritto è quello di condottieri auto-nominati invece che quello di aristocratici ereditari, ma è anch'esso essenzialmente divino. Mussolini è infallibile, Hitler è inviato da Dio. Nella Russia collettivizzata si è stabilito un sistema di capitalismo di stato. La proprietà privata dei mezzi di produzione è scomparsa ed è stato reso impossibile agli individui di usare il denaro come mezzo per dominare gli altri. Ma ciò non significa che la sete del potere sia soppressa, ma piuttosto che è stata deviata in altra direzione. Sotto il nuovo regime il simbolo e lo strumento del potere è la posizione politica. Gli uomini non cercano la ricchezza, ma una posizione strategica nella gerarchia. È stato dimostrato durante i processi per tradimento del 1936 e 1937 con quanti pochi scrupoli essi siano pronti a combattere per queste posizioni. In Russia, e fino a un certo punto anche negli altri paesi dittatoriali, la situazione è simile a quella che esisteva un tempo negli ordini religiosi, dove la posizione era piú importante del denaro. Fra i comunisti l'ambizione si è separata piú o meno effettivamente dall'avarizia, e la sete di potere si manifesta in una forma che chiamerei chimicamente pura.

Questo è il momento per sorridere con indulgenza e dire: « Non si può cambiare la natura umana ». A questo l'antropologo risponde che invece sono state assunte dalla natura umana le forme straordinariamente piú diverse, piú stranamente improbabili. Non è impossibile organizzare una società in modo che anche una tendenza fondamentale come la sete del potere non vi possa trovare facilmente espressione. Fra gli indiani Zuñi, per esempio gli individui non vengono indotti in tentazioni simili a quelle che attraggono gli uomini della nostra civiltà verso la gloria, la ricchezza, la posizione sociale o il potere. Da noi il successo è sempre idolatrato.

Ma fra gli Zuñi è considerato talmente di cattivo gusto cercare di ottenere distinzioni speciali, che pochissimi sono quelli che tentano di sollevarsi al di sopra dei loro compagni, e quelli che lo fanno vengono considerati pericolosi stregoni e puniti in conseguenza. Là non vi sono né Hitler, né Kreuger, né Napoleoni, né Calvini. La sete del potere non riesce ad avere neanche l'occasione di manifestarsi. Nelle tranquille ed equilibrate comunità degli Zuñi e di altri indiani Pueblo tutte queste vie dell'ambizione personale sono chiuse: quella politica, quella finanziaria, quella militare, quella religiosa, cosí dolorosamente note nella nostra storia.

Il modello della civiltà Pueblo non può certamente essere imitato dalla nostra società industrializzata. Anche se ciò fosse possibile, non sarebbe augurabile che scegliessimo come modello queste società indiane. Infatti la vittoria dei Pueblo sulla sete di potere è stata raggiunta a un prezzo eccessivo. Gli individui non lottano, come da noi, per la ricchezza e per la posizione; ma acquistano questi vantaggi a caro prezzo. Sono oppressi dal gran peso della tradizione religiosa; sono attaccati a tutto ciò che è vecchio, e hanno terrore di tutto ciò che è nuovo e ignoto; impiegano un'enorme quantità di tempo e di energia nell'adempimento di riti magici e nella ripetizione di interminabili formule imparate a memoria. Per usare i termini della teologia, possiamo dire che i peccati mortali ai quali *noi* siamo particolarmente attaccati sono la superbia, l'avarizia e la malignità. Il *loro* attaccamento particolare è per la pigrizia, specialmente la pigrizia mentale, o stupidità, contro la quale i moralisti buddisti mettono tanto in guardia i loro discepoli. Il problema che abbiamo dinnanzi è il seguente: possiamo congiungere i vantaggi della civiltà Pueblo a quelli della nostra? Possiamo creare un nuovo modello di vita dal quale siano assenti

i difetti dei due modelli confrontati, quello Pueblo e quello industriale occidentale? Ci sarà possibile di conseguire le loro ammirevoli abitudini di non-attaccamento alla ricchezza e al successo personale, conservando al tempo stesso la nostra vivacità intellettuale, il nostro interesse per la scienza, la nostra capacità a conseguire rapidi successi tecnici e mutamenti sociali?

Non è possibile rispondere a queste domande con una certa fiducia. Solo l'esperienza e il deliberato esperimento potranno dirci se il nostro problema potrà venire completamente risolto. Quello che sappiamo con certezza è che fino ad ora la curiosità scientifica e la capacità di conseguire rapidi cambiamenti sociali si sono sempre associate a frequenti manifestazioni della sete di potere e dell'idolatria del successo (1). È un fatto storico che il progresso scientifico non è mai andato disgiunto dall'aggressività. Ciò significa forse che queste due cose non potranno mai andare disgiunte? Non necessariamente. Ogni civiltà è piena di associazioni arbitrarie e fortuite, di modelli di condotta, di modelli di pensiero, di modelli di sentimento. Queste associazioni possono durare per lunghi periodi e finché perdurano vengono considerate necessarie, giuste, inerenti allo schema delle cose. Ma viene il momento in cui, spinte da circostanze mutate, queste vecchie associazioni si disgregano e fanno posto ad altre, che col tempo arrivano a parere non meno naturali, necessarie e giuste delle prime. Prendiamo qualche esempio. Nelle classi piú ricche della società medievale e nelle prime società moderne europee vi era una stretta associazione fra pensieri e abitudini riguardanti il sesso, e quelli riguardanti la proprietà e la posizione sociale. Il nobiluomo

(1) Vedi nell'ultimo capitolo la discussione sui rapporti esistenti tra la continenza sessuale forzata e l'energia sociale.

medievale sposava un feudo, il borghese dei primi tempi moderni sposava una dote. I re sposavano degli interi paesi e scegliendosi con giudizio una compagna potevano costruirsi un impero. E non solo la moglie rappresentava una proprietà, si può dire che *era* una proprietà. Le gelosie feroci che, tradizionalmente, era giusto e conveniente sentire, erano dovute almeno altrettanto al senso della proprietà offesa che alla passione sessuale contrastata. L'orgoglio offeso e l'avarizia colpita si univano all'amore ferito, e producevano quel genere di gelosia che poteva soddisfarsi solo col sangue della sposa infedele. La sposa fedele invece veniva ornata e ingioiellata, a volte forse anche per vero affetto, ma piú spesso e specialmente per soddisfare la vanagloria del marito. La moglie lussuosamente agghindata rappresentava una specie di réclame ambulante della ricchezza e la posizione sociale del suo proprietario. La tendenza verso ciò che Veblen chiama "consumo di apparenza" venne collegata, in queste civiltà con il tipo di condotta sessuale. Ho usato il passato nella frase precedente, ma a dir la verità questo collegamento del consumo di apparenza col matrimonio, ed anche con l'adulterio, è ancora caratteristico delle nostre società. Sotto altri aspetti, però, vi è stata una certa misura di dissociazione. I coniugi non si considerano piú proprietà privata l'uno dell'altro come facevano in passato, e per conseguenza non sembra piú altrettanto naturale e giusto assassinare il compagno infedele. E l'idea di un'unione sessuale completamente disinteressata, indipendente da doti e da contratti, è cosa ormai spesso presa in considerazione anche dai ricchi. Al tempo stesso vige l'opinione generale che anche i coniugi possono avere un reciproco attaccamento sessuale. Questo non esisteva al tempo dei trovatori; infatti, secondo le parole di un recente storico del periodo cavalleresco, l'amore era al-

lora "un gigantesco sistema di bigamia". L'amore e il matrimonio erano completamente indipendenti.

Vi sono molte altre associazioni di modelli di pensiero, modelli di sentimento e modelli di azione che ai loro tempi sembravano inevitabili e naturali, mentre in altri tempi e luoghi non esistevano affatto. Cosí l'arte è stata a volte collegata con la religione (come in Europa nel medioevo e fra gli antichi Maya); e a volte, invece, non è stata collegata con la religione (come presso alcune tribú di indiani americani e in Europa negli ultimi tre secoli). Allo stesso modo il commercio, l'agricoltura, il sesso, il cibo sono stati collegati con la religione, a volte sí e a volte no. Ci sono alcune società in cui quasi ogni attività è collegata con emozioni negative, dove è socialmente corretto e moralmente lodevole essere continuamente sospettosi, invidiosi e malevoli. Ve ne sono altre in cui non è meno corretto provare emozioni positive. E cosí via quasi all'infinito.

Ora, può darsi che progressività e aggressività siano collegate altrettanto arbitrariamente e fortuitamente delle varie coppie di abitudini di pensiero e di azione sopra menzionate. Può darsi, d'altra parte, che questa associazione abbia le sue radici nel profondo della psicologia umana e che sia molto difficile e forse impossibile separare queste due tendenze congiunte. Su questo non si può dogmatizzare. Quel che si può dire con certezza è soltanto che tale associazione non ha bisogno di essere cosí completa come lo è adesso.

Riassumiamo e concludiamo. In primo luogo vediamo dunque che la "immutabile natura umana" non è affatto immutabile, ma può essere, e spesso è stata, profondamente mutata. In secondo luogo vediamo che molte e forse la maggior parte delle associazioni di modelli di condotta osservate nelle società umane possono venire dissociate e gli elementi che le compongono

associati diversamente. In terzo luogo vediamo che trasformazioni su larga scala della struttura sociale possono produrre certi "cambiamenti nella natura umana", ma che questi cambiamenti sono raramente fondamentali. Non aboliscono il male; non fanno che deviarlo verso altre direzioni. Ma se dobbiamo raggiungere i fini che tutti desideriamo, occorre qualcosa di piú di un semplice deviamento del male: bisogna sopprimerlo alle radici, nella volontà individuale. Ne segue perciò che una riforma su larga scala, politica ed economica, non può bastare. Bisogna attaccare il nostro obiettivo ideale non soltanto su questo fronte, ma al tempo stesso su tutti gli altri. Prima di esaminare ciò che andrà fatto su questi altri fronti devo descrivere un po' dettagliatamente la strategia e la tattica di attacco sul fronte della riforma su larga scala.

IV

RIFORMA SOCIALE E VIOLENZA

«QUANTO piú violenza, tanto meno rivoluzione.» Sarà bene meditare su questo detto di Barthelemy de Ligt (1).

Una rivoluzione, per essere considerata riuscita, deve conseguire qualcosa di nuovo. Ma la violenza e gli effetti della violenza, controviolenza, sospetto e rancore da parte delle vittime, e il sorgere nei suoi autori di una tendenza a usare maggiore violenza, sono cose anche troppo note, e irrimediabilmente rivoluzionarie. Una rivoluzione violenta non può arrivare ad altro che agli inevitabili risultati della violenza, i quali sono vecchi come il mondo.

Poniamo pure la questione in un altro modo. Nessuna rivoluzione può essere considerata riuscita se non porta al progresso. Ora, il solo progresso reale, per usare di nuovo le parole del dott. Marett, è il progresso nella carità. È possibile raggiungere questo progresso con mezzi essenzialmente anticaritatevoli? Se consideriamo spassionatamente la nostra esperienza personale e la documentazione della storia, dobbiamo concludere che non è possibile. Ma è cosí forte il nostro desiderio di credere che esista una scorciatoia per il paese dell'Utopia, e siamo cosí ben disposti verso le persone che nu-

(1) Vedi *Pour vaincre sans violence* (Traduzione inglese pubblicata da ROUTLEDGE) e *La Paix Créatrice*, di B. DE LIGT.

trono opinioni simili alle nostre, che raramente possiamo imporci la necessaria imparzialità. Insistiamo nel dire che fini che crediamo buoni possono giustificare mezzi che sappiamo con certezza essere abominevoli; continuiamo a credere, contro ogni evidenza, che questi mezzi cattivi possono portarci verso fini buoni che desideriamo. La misura in cui delle persone anche profondamente intelligenti possono illudersi su questo punto, è data dalla seguente citazione dell'opuscolo sul comunismo del prof. Laski. «È evidente» egli scrive «che, senza la ferrea dittatura dei giacobini, la repubblica sarebbe andata distrutta.» A chiunque considera candidamente i fatti sembra ancora piú evidente che è proprio per via di questa ferrea dittatura dei giacobini che la repubblica andò distrutta; la ferrea dittatura ha portato alla guerra all'estero e alla reazione all'interno. Guerra e reazione messe insieme produssero una dittatura militare. La dittatura militare produsse ancor piú guerre. Queste guerre servirono a intensificare il sentimento nazionalista in tutta l'Europa. Il nazionalismo si è cristallizzato in una quantità di nuove religioni idolatre che hanno diviso il mondo. (Il credo nazista, per esempio, è già implicito, anzi in un certo senso del tutto esplicito, negli scritti di Fichte). Al nazionalismo dobbiamo la coscrizione militare all'interno e l'imperialismo all'estero. «Senza la ferrea dittatura dei giacobini» dice il prof. Laski, «la repubblica sarebbe andata distrutta.» Bei sentimenti! Purtroppo però vi sono anche i fatti. Il primo fatto importante è che la repubblica andò distrutta davvero e che la ferrea dittatura dei giacobini fu la prima causa della sua distruzione. Anzi, questo non fu solo il guaio causato dalla dittatura dei giacobini: essa portò anche all'inutile spreco e massacro delle guerre napoleoniche; all'imposizione perpetua della schiavitú militare, o coscrizione, in quasi tutti i

paesi d'Europa; e al sorgere di quelle idolatrie nazionalistiche che minacciano l'esistenza della nostra civiltà. Una bella serie di prodezze! Eppure i candidati rivoluzionari continuano a credere che, usando dei mezzi essenzialmente simili a quelli dei giacobini, riuscirebbero a produrre dei risultati essenzialmente diversi, quali la giustizia sociale e la pace fra le nazioni.

La violenza non può portare al vero progresso, a meno che, a titolo di compenso e di riparazione, non sia seguita dalla non violenza, da atti di giustizia e di benevolenza. In questi casi però è la condotta compensatoria che consegue il progresso, e non la violenza che questa condotta intendeva compensare. Per esempio, nella misura in cui la conquista romana della Gallia e la conquista inglese dell'India produssero un progresso (ed è difficile dire se lo produssero, e impossibile indovinare se un simile progresso non sarebbe stato raggiunto senza la conquista), questo progresso fu dovuto interamente alla condotta compensatoria degli amministratori romani e inglesi terminato il periodo della violenza. Nei casi in cui una buona condotta compensatoria non segue l'atto originario di violenza, come avvenne per i paesi conquistati dai turchi, non si produce nessun vero progresso. (Dove la violenza è spinta al suo limite massimo e le vittime sono completamente sterminate, la lavagna è ripulita e gli autori della violenza sono liberi di ricominciare da capo secondo altri principî. In questo modo i colonizzatori inglesi dell'America settentrionale risolsero il problema dei pellirosse, scartando l'alternativa piú umana di William Penn. In sé stessa abominevole, questa politica è attuabile solo nei paesi poco popolati).

Piú a lungo è stata usata la violenza, piú sarà difficile a chi la usa di compiere degli atti di non violenza. Si forma una tradizione di violenza; gli uomini giungono ad accettare una scala di valori secondo la quale gli atti di violenza sono calcolati come eroici e virtuosi. Quando ciò avviene (come è avvenuto, per esempio, nel caso dei vichinghi e dei tartari, e come gli attuali dittatori tentano di fare per tedeschi, italiani e russi), vi è poca speranza che gli effetti della violenza vengano rimediati da successivi atti di giustizia e di bontà.

Da quanto precede, consegue che nessuna riforma potrà facilmente ottenere i risultati desiderati, a meno che non sia non solo ben intenzionata, ma anche tempestiva. Portare a termine una riforma sociale che in date circostanze storiche provocherà tanta opposizione da necessitare l'uso della violenza, significa agire con criminale imprudenza. Infatti una riforma che può imporsi soltanto con la violenza, probabilmente non solo non produrrà i buoni risultati sperati, ma renderà la situazione realmente peggiore di quel che era prima. La violenza, come abbiamo visto, può produrre solo gli effetti della violenza; questi effetti possono essere annullati solo per mezzo di una non violenza compensatoria a fatti avvenuti; nei casi in cui la violenza sia stata usata per un lungo periodo, si forma un'abitudine di violenza e diventa estremamente difficile agli autori di questa di rovesciare la propria politica. Inoltre le conseguenze della violenza si estendono infinitamente al di là di quanto non pensino i ben intenzionati che vi ricorrono. La "ferrea dittatura" dei giacobini produsse, come abbiamo visto, una tirannia militare, venti anni di guerra, coscrizione perpetua per tutta l'Europa, il sorgere dell'idolatria nazionalista. Ai tempi nostri la prolungata violenza dell'oppressione zarista e l'acuta, catastrofica violenza della guerra mondiale, produssero la "ferrea dittatura" dei bolscevichi. La minaccia di una rivoluzione mondiale provocò il fascismo; il fascismo provocò il riarmo; il riarmo ha portato con sé il progres-

sivo esautorarsi della libertà nei paesi democratici. Solo il tempo ci potrà dire quali altri risultati avrà la "ferrea dittatura" di Mosca. In questo momento (giugno 1937), le previsioni sono per lo meno alquanto lugubri.

Quindi, se vogliamo fare delle riforme su larga scala che non si dimostrino inutili nel processo stesso di applicazione, dobbiamo scegliere le nostre misure in modo tale che non sia necessaria alcuna violenza per metterle in pratica o, alla peggio, se ne richieda un minimo. (Val la pena far notare a questo proposito che le riforme portate a termine sotto lo stimolo della paura della violenza da parte di vicini stranieri, e allo scopo di usare piú efficacemente la violenza in future guerre internazionali, saranno alla lunga altrettanto inutili quanto quelle che possono essere introdotte soltanto mediante il terrore, all'interno. I dittatori hanno fatto molti cambiamenti su vasta scala nella struttura delle società da essi governate senza dover ricorrere al terrorismo. La popolazione ha acconsentito a questi cambiamenti, spinta da un'intensa propaganda che ne mostrava la necessità per rendere il paese sicuro dall'"aggressione straniera". Alcuni di questi cambiamenti avevano l'aspetto di riforme vantaggiose; ma in quanto erano creati per rendere il paese piú efficiente come macchina di guerra, tendevano a provocare altri paesi ad aumentare la loro efficienza militare e rendere perciò piú probabile la guerra. Ma la natura della guerra moderna è tale che difficilmente le riforme utili sopravviveranno alla catastrofe. Cosí vedremo che queste riforme intrinsecamente vantaggiose, accettate senza opposizione, saranno anch'esse inutili se la comunità viene persuasa ad accettarle per mezzo di una propaganda che sfrutti il suo timore di future violenze da parte di terzi, o insista sulla gloria di futura violenza usata con successo da essa stessa). Per tornare al nostro argomento principale, cioè alla necessità di evitare la violenza domestica durante l'applicazione delle riforme, vediamo che una riforma può essere intrinsecamente vantaggiosa, ma cosí irrilevante in rapporto alle circostanze storiche esistenti da essere praticamente inutile. Questo non significa che dovremmo commettere l'enorme errore di Hegel, allegramente ripetuto da tutti i moderni tiranni, che abbiamo dei delitti da giustificare e delle pazzie da razionalizzare, l'errore che consiste nell'affermare che ciò che è reale è razionale, che storico equivale a ideale. Il reale non è il razionale: e non tutto ciò che è, è giusto. In qualunque momento della storia, il reale, come lo conosciamo, contiene certi elementi razionali, laboriosamente incorporati nella sua struttura dal paziente sforzo umano: fra le cose che esistono, alcune sono piú giuste di altre. Perciò, il semplice buon senso richiede che, nel fare delle riforme, abbiamo cura di conservare tutti quegli elementi costitutivi dell'ordine esistente che abbiano un certo valore. E questo non è tutto. Il cambiamento in sé stesso è piú o meno doloroso per la maggior parte degli uomini. Stando cosí le cose, faremmo bene a conservare anche quegli elementi dell'ordine esistente che non siano particolarmente dannosi né abbiamo un particolare valore, ma siano semplicemente neutri. Il conservativismo umano è un fatto che si verifica in ogni situazione storica. Perciò è molto importante che i riformatori sociali si astengano dal fare dei cambiamenti superflui, o dei cambiamenti di entità tale da causare scosse profonde. Dovunque sia possibile, le istituzioni familiari andrebbero estese o sviluppate in modo da provocare i risultati desiderati; i principî già accettati andrebbero applicati a campi piú vasti. In questo modo la quantità e l'intensità dell'opposizione al cambiamento sarebbe ridotta al minimo, e con essa anche il rischio di dover ricorrere a misure di violenza.

V

LA SOCIETÀ PIANIFICATA

PRIMA della Grande Guerra solo i socialisti fabiani parlavano di una società pianificata. Durante la guerra tutte le società belligeranti furono pianificate, e (considerata la rapidità con cui fu fatto il lavoro) lo furono molto efficacemente, allo scopo di continuare la guerra. Subito dopo la guerra vi fu una reazione, abbastanza naturale, date le circostanze, contro la pianificazione. La crisi provocò una contro reazione e dal 1929 in poi l'idea della pianificazione ha ottenuto una popolarità quasi universale. Intanto dei piani sono stati intrapresi, sistematicamente e su vasta scala negli stati totalitari, frammentariamente nei paesi democratici. Un fiume di letteratura sulla pianificazione sociale vien fuori continuamente dai torchi. Tutti i pensatori di idee "avanzate" hanno il loro piano favorito, e anche la gente comune ha subíto il contagio. La pianificazione è di moda, e non senza giustificazione. Il mondo va male, e pare che sia impossibile salvarlo dai suoi attuali guai, e tanto meno migliorarlo, se non facendo deliberatamente dei piani. Si deve ammettere che questa è solo un'opinione, ma si ha ogni ragione di supporre che sia ben fondata. Intanto, però, è certo, (poiché è un fatto osservabile), che nel tentativo di salvare il nostro mondo, o parte di esso, dal suo attuale stato di confusione, si corre il rischio di pianificarlo in modo da farlo assomigliare all'inferno, e causarne la definitiva distruzione. Vi sono delle cure peggiori del male.

Una qualche specie di pianificazione è necessaria. Ma quale specie, e quanta? Non possiamo rispondere a queste domande, né giudicare un qualsiasi piano, se non riferendoci continuamente ai nostri postulati ideali. Ogni volta che esaminiamo un piano, dobbiamo domandarci se contribuirà a trasformare la società alla quale viene applicato in una comunità giusta, pacifica, moralmente e intellettualmente progredita, di uomini non-attaccati. Se la risposta è affermativa, potremo dire che il piano è buono. Altrimenti dovremo dichiararlo cattivo.

Nel mondo contemporaneo esistono due specie di piani cattivi: quelli ideali e messi in pratica da chi non accetta i nostri postulati ideali, e quelli ideati e messi in pratica da chi li accetta ma immagina che i fini proposti dai profeti possano venir raggiunti con mezzi malvagi o inadatti. L'inferno è lastricato di buone intenzioni ed è facile che i piani fatti dai ben intenzionati della seconda specie abbiano dei risultati tanto disastrosi quanto quelli fatti dai mal intenzionati della prima specie. E questo non fa che dimostrarci, ancora una volta, come avesse ragione Budda, quando classificava l'ignoranza e la stupidità fra i peccati mortali.

Esaminiamo alcuni esempi di cattiva pianificazione appartenenti a queste due classi. Nella prima dobbiamo collocare tutti i piani fascisti e quelli specificamente militaristi. Il fascismo per dirlo con le parole di Mussolini, crede che « solo la guerra porti le energie umane alla loro tensione massima, e pone il sigillo della nobiltà sui popoli che hanno il coraggio di affrontarla ». E ancora: « una dottrina fondata sul dannoso postulato della pace è estranea al fascismo ». Il fascista, dunque, crede che il bombardamento di città aperte con fuoco, veleno ed esplosivo (in altre parole, la guerra moderna) sia intrinsecamente desiderabile; egli rinnega gl'insegna-

menti dei profeti e crede che la migliore società sia una società nazionale che vive in uno stato di cronica ostilità verso altre società nazionali, preoccupandosi costantemente di idee di rapina e di massacro; disprezza l'individuo non-attaccato e offre all'ammirazione generale quelle persone che, obbedendo a chi si è in quel momento impadronito del potere politico, coltivi sistematicamente tutte quelle passioni (superbia, ira, invidia, odio) che i filosofi e i fondatori di religioni hanno condannato all'unanimità come le piú malefiche, e meno degne degli esseri umani. Qualsiasi pianificazione fascista ha un fine ultimo: fare della società nazionale una macchina bellica piú efficiente. L'industria, il commercio e la finanza sono controllati a questo scopo. Si incoraggia la fabbricazione di surrogati affinché il paese possa bastare a sé stesso in caso di guerra. Vengono imposte tariffe doganali e quote d'immigrazione, vengono distribuiti premi per le esportazioni, i cambi vengono abbassati per ottenere un vantaggio momentaneo o infliggere una perdita a un rivale. La politica estera è condotta secondo principî apertamente machiavellici. Vengono presi solenni impegni con la piena coscienza che verranno infranti il momento in cui sarà vantaggioso farlo. Si invoca il diritto internazionale ogni volta che conviene, ma si ripudia quando impone il piú piccolo freno ai progetti imperialistici della nazione. Intanto i sudditi del dittatore vengono sistematicamente educati ad essere dei buoni cittadini dello stato fascista. Si sottopongono i bambini a una disciplina autoritaria perché diventino al tempo stesso obbedienti ai superiori e brutali verso i sottoposti. Appena lasciato il giardino d'infanzia, cominciano quell'allenamento militare che culmina negli anni della coscrizione e continua fino a che l'individuo non è troppo vecchio per essere un soldato efficiente. A scuola vengono loro insegnate delle stravaganti menzogne sulle prodezze dei loro antenati, e la verità sugli altri popoli è trasformata o completamente soppressa. La stampa viene controllata, in modo che gli adulti sappiano solo ciò che conviene al dittatore di far loro sapere; vien perseguitato senza pietà chiunque esprima delle opinioni non ortodosse. Si organizzano degli elaborati sistemi di spionaggio poliziesco per indagare sulla vita privata e le opinioni dell'individuo piú umile. Viene incoraggiata la delazione, vengono compensati gli informatori. Il terrorismo è legalizzato. La giustizia viene amministrata segretamente, la procedura è ingiusta, le pene barbaramente crudeli. La brutalità e la tortura vengono impiegate abitualmente.

Questa è la pianificazione fascista, la pianificazione di coloro che ripudiano i postulati ideali della civiltà cristiana e delle civiltà asiatiche piú antiche che l'hanno preceduta e dalle quali è derivata la pianificazione di uomini le cui intenzioni sono apertamente malvagie. Esaminiamo ora degli esempi di pianificazione ideati da personalità politiche che accettano senza riserve i postulati ideali, le cui intenzioni sono dunque buone. Tutti credono che fini buoni possano venir raggiunti con mezzi non buoni. Per quanto essi mirino a raggiungere delle mète diametralmente opposte a quelle del fascismo, si ostinano a seguire le stesse vie prese dai vari Duce o Führer. Sono pacifisti, ma dei pacifisti che seguono la teoria per cui la pace può essere raggiunta mediante la guerra: sono riformatori e rivoluzionari, ma riformatori convinti che degli atti ingiusti e arbitrari possano portare alla giustizia sociale, e rivoluzionari convinti che la centralizzazione del potere e la schiavitú delle masse possano portare alla libertà per tutti. La Russia rivoluzionaria ha il piú grande esercito del mondo; una polizia segreta

che può competere con quella tedesca o italiana per la sua spietata efficienza: una rigidissima censura, un sistema di educazione che, da che Stalin l'ha riformato, è autoritario quanto quello di Hitler: un sistema generalizzato di allenamento militare, applicato oltre che agli uomini anche alle donne e ai bambini; un dittatore ciecamente adorato come gli uomini divinizzati di Roma e di Berlino; una burocrazia, solidamente trincerata come nuova classe dirigente, che impiega tutti i poteri dello stato per conservare i suoi privilegi e proteggere i suoi interessi acquisiti; un partito oligarchico che domina l'intera comunità, entro il quale non vi è libertà nemmeno per i membri fedeli. (La maggior parte delle caste dirigenti sono democratiche per quel che riguarda i loro membri. Ma non il Partito Comunista russo, nel quale il comitato Esecutivo Centrale può, attraverso il Dipartimento Politico, sopraffare o liquidare addirittura qualsiasi organizzazione regionale). In Russia non è ammessa alcuna opposizione. Ma dove l'opposizione è resa illegale, questa automaticamente si nasconde e si trasforma in cospirazione. Donde i processi e le epurazioni del 1936 e 1937. Ampi rimaneggiamenti della struttura sociale vengono portati a termine contro la volontà della popolazione interessata, e con assoluta assenza di scrupoli. (Diversi milioni di contadini vennero deliberatamente lasciati morire di fame nel 1933 dai pianificatori sovietici). La crudeltà genera risentimento; il risentimento deve essere contenuto con la forza. Come sempre, il risultato principale della violenza è la necessità di usare altra violenza. Questa dunque è la pianificazione sovietica, ben intenzionata, ma che si serve di mezzi malvagi, i quali producono risultati del tutto diversi da quelli che gli autori originari della rivoluzione intendevano produrre.

Nei paesi democratici borghesi si intende piú chiaramente che in Russia la necessità di usare dei mezzi intrinsecamente buoni per conseguire fini utili. Ma anche in questi paesi sono stati commessi in passato degli errori enormi, e altri errori ancor piú gravi e pericolosi si stanno ora commettendo. La maggior parte di questi errori è dovuta al fatto che, pur professando di credere nei nostri postulati ideali, i dirigenti e i popoli di queste paesi sono, anch'essi, entro certi limiti e contraddittoriamente, militaristi e nazionalisti. Gli inglesi e i francesi sono, è vero, dei militaristi sazi, il cui desiderio principale è quello di vivere una vita tranquilla, tenendo stretto tutto ciò che hanno afferrato nei loro giorni impenitenti di rapine imperiali. Messi a confronto con dei rivali che vogliono fare ora ciò che essi fecero dal principio del XVIII fino alla fine del XIX secolo, professano, e certo provano realmente, una profonda indignazione morale. Hanno intanto cominciato a prepararsi, riluttanti ma determinati, al compito di battere le potenze fasciste al loro stesso giuoco. Come gli stati fascisti, si stanno preparando alla guerra. Ma la guerra moderna non può esser condotta, e nemmeno preparata, se non da un potere esecutivo strettamente centralizzato, che goda di un dominio assoluto su un popolo docile. La maggior parte dei piani che si stanno facendo nei paesi democratici sono destinati a rendere questi paesi simili alle società autoritarie, organizzate per il massacro e la rapina. Fin ora la trasformazione ha proceduto abbastanza lentamente. La fede nei nostri postulati ideali ha agito da freno alla fascistizzazione, che ha dovuto perciò procedere guadualmente, dietro una cortina fumogena. Ma se la guerra verrà dichiarata, o anche se la sua minaccia diverrà piú grave, il processo diventerà aperto e rapido. « La difesa della democrazia contro il fascismo » implica inevitabilmente la trasformazione della democrazia in fascismo.

La maggior parte dei tentativi di pianificazione su vasta scala intrapresi dalle potenze democratiche sono stati dettati dal desiderio di raggiungere l'efficienza militare. Infatti, il tentativo di coordinare l'impero britannico in un'unità economica bastante a sé stessa era un piano dettato specialmente da considerazioni militari. Di carattere ancora piú specificamente militare sono i piani applicati alle industrie degli armamenti, non solo in Gran Bretagna, ma anche in Francia e negli altri paesi democratici, allo scopo di aumentarne la produzione. Come i piani fascisti per aumentare l'efficienza militare, questi tentativi di pianificazione faranno inevitabilmente peggiorare le cose, non migliorare. Trasformando l'impero britannico da un'area di libero scambio a una proprietà privata protetta da mura doganali, i governi interessati hanno ottenuto il risultato inevitabile di aumentare molto l'ostilità straniera verso l'impero. Quando gli inglesi avevano l'indiscusso dominio del mare, si conciliavano l'opinione mondiale lasciando aperte le porte delle loro colonie al commercio straniero. Ora che il dominio del mare è stato perduto, queste porte sono chiuse. In altre parole, l'Inghilterra stimola l'ostilità del mondo proprio nel momento in cui ha cessato di poterne sfidare l'ostilità. Non si può immaginare pazzia maggiore. Ma chi pensa in termini di militarismo commette inevitabilmente simili pazzie.

Esaminiamo il secondo caso. Il riarmo fatto sulla enorme misura attuale e con la sua odierna rapidità, non può avere che due risultati. O vi sarà una guerra generale entro un brevissimo tempo: poiché *si vis bellum, para bellum*. Oppure, se la guerra sarà rinviata di qualche anno, la rapidità del riarmo attuale dovrà venire rallentata e sul mondo si abbatterà una crisi economica tanto grave quanto quella del 1929. La crisi economica creerà dei disordini; questi affretteranno la

fascistizzazione dei paesi democratici: la fascistizzazione dei paesi democratici trasformerà le attuali probabilità di guerra in certezza assoluta. Questo per quanto riguarda la pianificazione intrapresa per scopi specificamente militari.

Molti piani però non ebbero carattere specificamente militare. Furono creati dai governi principalmente allo scopo di controbilanciare gli effetti della crisi economica. Ma purtroppo, nelle condizioni attuali, anche questi debbono venir concepiti ed attuati sullo sfondo di militarismo e di nazionalismo. Questo sfondo dà ad ogni piano nel campo internazionale, un carattere che, per quanto sian buone le intenzioni dei pianificatori, è essenzialmente militaristico. Val qui la pena di enunciare una verità generale, che i primi antropologhi, come Frazer, non hanno affatto afferrato: la verità che una data abitudine, rito, o tradizione, assume il suo significato particolare dalle condizioni di fatto che la circondano. Due popoli possono avere le stesse abitudini: ma ciò non significa che le abitudini in questione abbiano lo stesso significato per i due popoli. Se lo sfondo sul quale questo "identico" costume è per caso diverso, come è generalmente, esso assumerà dei significati molto diversi per i due popoli. Applicando questa generalizzazione al nostro problema particolare, vedremo che un piano non militaristico, eseguito su uno sfondo militaristico, avrà facilmente un significato e dei risultati molto diversi da quelli che avrebbe su uno sfondo non militaristico.

Siccome anche i popoli democratici sono in certa misura militaristi e adoratori dell'idolatria di un nazionalismo esclusivista, quasi tutti i piani economici intrapresi dai loro governi sono apparsi di carattere imperialistico agli osservatori stranieri, e hanno infatti portato a un peggioramento della situazione interna-

zionale. I governi si son serviti di tariffe doganali, premi di esportazione, quote di immigrazione e svalutazione della moneta, come espedienti per migliorare le sorti dei loro sudditi; nel mondo quale esso è attualmente, questi piani sono sembrati agli altri stati azioni di deliberata inimicizia, che meritavano rappresaglie dello stesso genere. Le rappresaglie hanno portato alle controrappresaglie. Gli scambi internazionali sono diventati sempre piú difficili. Per conseguenza i governi in questione hanno dovuto ricorrere a nuovi piani per la protezione dei loro cittadini: nuovi piani che hanno risvegliato all'estero un risentimento ancora piú acuto e reso piú vicino il pericolo di guerra.

Ci troviamo qui di fronte al gran paradosso della pianificazione contemporanea. I vasti piani intrapresi dalle singole nazioni sfociano in un caos internazionale, e il grado di questo caos internazionale è in proporzione esatta al numero, alla completezza e all'efficienza dei diversi piani nazionali.

Durante il XIX e per i primi anni del XX xecolo, gli scambi economici fra le nazioni avvenivano senza nessun intoppo. Le varie economie nazionali non erano pianificate in nessun paese. Gli individui che si occupavano di commercio internazionale erano obbligati nel loro stesso interesse a conformarsi ad alcune regole del giuoco, come si erano venute formando nella City di Londra. Se non le osservavano, erano rovinati e non se ne parlava piú. Abbiamo qui l'inverso del paradosso formulato piú sopra. La mancanza di piani nazionali in materia economica porta alla coordinazione economica internazionale.

Ci troviamo di fronte ai corni di un dilemma. In ogni paese un gran numero di persone soffre delle privazioni dovute ai difetti del meccanismo economico. Questa gente va aiutata, e per aiutarla in modo efficace e permanente il meccanismo economico deve essere rifatto. Ma i piani economici intrapresi da un governo nazionale a beneficio del suo popolo, turbano inevitabilmente l'armonia economica internazionale che risulta dall'assenza di pianificazione nazionale. Nel processo di pianificazione a vantaggio dei rispettivi loro popoli, i governi nazionali intralciano il flusso del commercio internazionale, creano nuove forme e nuove sorgenti di rivalità internazionale, disaccordo internazionale. Negli ultimi anni la maggior parte dei governi del mondo hanno dovuto scegliere fra due mali quasi uguali: o abbandonare alla loro sorte le vittime del processo di adattamento economico, ma questa decisione urtava i buoni sentimenti, ed era inoltre politicamente pericolosa, poiché le vittime potevano votare contro il governo e perfino esplodere in aperta rivolta, oppure aiutare quelle vittime coll'imposizione di un piano governativo di attività economica nei rispettivi paesi; ma in questo caso portavano al caos il sistema degli scambi internazionali, e aumentavano la probabilità di una guerra generale.

Fra le corna del dilemma esiste evidentemente una via aperta e invitante. I vari governi nazionali possono riunirsi a consiglio e coordinare le loro attività in modo che un piano nazionale non intralci il funzionamento di un altro. Ma purtroppo nelle condizioni attuali non può esser seguita questa via tanto ovvia e assennata. Gli stati fascisti non pretendono neanche di volere la pace e la cooperazione internazionale, ed anche quei governi democratici che fanno le piú enfatiche professioni di pacifismo, sono al tempo stesso nazionalisti, militaristi e imperialisti. Il pensiero politico del XX secolo è incredibilmente primitivo. La nazione è personificata come se fosse un essere vivente dotato di passioni, desideri e suscettibilità. La Persona Nazionale è sovru-

mana in misura ed energia, ma nella moralità è completamente sub-umana. Non ci si può aspettare dalla Persona Nazionale un comportamento decente, essa vien considerata incapace di pazienza, di tolleranza, di indulgenza e perfino di buon senso e di illuminato interesse verso sé stessa. Appena cominciano ad agire come rappresentanti di una Persona Nazionale, gli stessi uomini che nella loro vita privata si comportano come esseri ragionevoli e morali, assumono le sembianze della loro stupida, isterica e pazzamente suscettibile divinità tribale. Stando cosí le cose si può sperare ben poco attualmente da conferenze internazionali generali. Non si può portare a compimento nessuno schema di pianificazione internazionale coordinata senza che tutte le nazioni siano pronte a sacrificare qualcuno dei loro diritti di sovranità. Ma è molto improbabile che tutte o anche una maggioranza di nazioni consentiranno a questo sacrifizio.

In queste circostanze, la via migliore e piú ovvia fra i corni del dilemma va abbandonata per scegliere vie piú tortuose e intrinsecamente meno vantaggiose. Come abbiamo visto, i piani nazionali portano al disordine negli scambi internazionali e alla tensione politica. Si può rimediare almeno in parte a questo stato di cose in uno o in due modi. In primo luogo si possono fare dei piani di coordinazione internazionale parziale fra quei governi che vi acconsentirebbero. Ciò si è già fatto nel caso del Blocco della Sterlina, composto di paesi i cui governi trovano che vale la pena coordinare i loro distinti piani nazionali in modo che non interferiscano fra di loro. È possibile che col tempo altri governi trovino di loro interesse l'unirsi a questa confederazione. Su questo punto però sarebbe imprudente essere troppo ottimisti. Il tempo dimostrerà forse i vantaggi della cooperazione internazionale; ma intanto il tempo rafforza gl'interessi costituiti che si sono creati nell'ambito dei diversi piani nazionali. Partecipare a un progetto di collaborazione internazionale, può andare a vantaggio di tutta la nazione; ma non va certamente a vantaggio di ogni singolo gruppo di interessi esistenti entro la nazione. Se questi interessi particolari sono politicamente potenti, l'interesse dell'intera nazione verrà sacrificato ai loro interessi particolari.

Il secondo modo di diminuire il disordine economico internazionale e la tensione politica è piú drastico; e consiste nel rendere le nazioni, quanto piú possibile economicamente, indipendenti l'una dall'altra. In questo modo il numero dei contatti fra le nazioni sarà ridotto al minimo. Ma poiché, allo stato attuale del sentimento nazionalistico, i contatti internazionali portano troppo spesso alla tensione internazionale e al rischio di guerra, ridurre il numero dei contatti internazionali significherebbe probabilmente ridurre le probabilità di guerra.

Al libero scambista ortodosso un simile suggerimento sembrerà grottesco e quasi criminale. « La geografia e la geologia sono fatti ineluttabili. Le nazioni sono dotate in maniera diversa. Ognuna di esse è attrezzata per eseguire un compito particolare: è giusto perciò che vi sia fra di esse una divisione di lavoro. Tutti i paesi dovrebbero scambiare le merci che producono piú facilmente con quelle che non possono produrre o che producono soltanto con fatica, ma che altrove possono esser facilmente prodotte ». Cosí suona l'argomentazione del libero scambista; ed è, o forse sarebbe meglio dire era, un'argomentazione estremamente sensata. Chi se ne serve attualmente dimentica due cose: e cioè, il recente esacerbarsi dei sentimenti nazionalistici e il progresso della tecnica. Per amor di prestigio e per timore di quel che può succedere in tempo di guerra, la maggior par-

te dei governi desiderano adesso produrre, a qualunque costo, e malgrado i maggiori ostacoli naturali, entro il proprio territorio quante piú merci è possibile, anche se si possono produrre piú facilmente altrove. E questo non è tutto: il progresso della tecnica ha reso possibile ai governi di adempiere questo proposito, per lo meno in misura considerevole. Per il libero scambista ortodosso l'ideale dell'autarchia è assurdo. Ma invece essa può già venire in parte realizzata, sarà realizzabile in modo ancor piú completo con ogni progresso della tecnica. Ogni governo nazionale può impedire lo sviluppo di scoperte tecniche nel suo territorio. Ma non può impedirne lo sviluppo altrove: e quando vengano sviluppate ne risultano tali vantaggi che anche i piú conservatori devono adottare la nuova tecnica. Non vi è dubbio perciò che, prima o poi, i sistemi che già rendono possibile a paesi poveri di raggiungere un certo grado di autarchia divengano di uso generale. Stando cosí le cose, tanto vale fare di necessità virtú e sfruttare sistematicamente le scoperte della tecnica e sfruttarle per quanto è possibile a vantaggio di tutti. Attualmente queste scoperte tecniche sono usate dai dittatori unicamente per scopi bellici. Ma non c'è ragione perché l'idea dell'autarchia nazionale debba essere associata con l'idea della guerra. La scienza rende inevitabile a tutti i paesi di raggiungere presto una notevole misura di autarchia. Questo inevitabile sviluppo dovrebbe essere diretto in modo da servire la causa della pace. E in fatti questo si può facilmente ottenere. L'influenza dell'idolatria nazionalistica è attualmente cosí forte che ogni contatto fra nazioni minaccia di provocare disaccordi. Perciò, meno abbiamo a che fare gli uni con gli altri, piú facile sarà mantenere la pace. Grazie ad alcune scoperte tecniche non sarà piú necessario d'ora in poi avere molti contatti gli uni con gli altri. Piú rapidamente e piú sistematicamente faremo uso di queste scoperte, meglio sarà per tutti.

Esaminiamo per esempio il problema dei rifornimenti di viveri. Molti governi, inclusi quelli inglese, tedesco, italiano e giapponese, giustificano i loro preparativi di guerra, il loro possesso di colonie o, se non ne hanno, il loro desiderio di nuove conquiste, adducendo la scusa che i loro territori non bastano a fornire il cibo per gli abitanti. Al momento attuale questa scarsità "naturale" di viveri è intensificata da una scarsità artificiale, dovuta a un'errata politica monetaria, che impedisce ad alcuni paesi di acquistare il vettovagliamento all'estero. Questi sistemi monetari errati sono il risultato del militarismo. I governi dei paesi in questione preferiscono spendere tutte le risorse nazionali per l'acquisto di armamenti: cannoni invece di burro. I viveri non possono essere acquistati perché il paese si prepara a entrare in guerra; il paese deve entrare in guerra perché non può acquistare i viveri. Come al solito, è un circolo vizioso.

I sistemi monetari sbagliati possono impedire ad alcune nazioni di acquistare i viveri all'estero. Ma anche se cambiassero i loro sistemi, rimarrebbe pur sempre vero che i viveri vanno acquistati a fonti straniere. In rapporto ai rifornimenti interni esistenti, paesi come la Gran Bretagna, la Germania e il Giappone sono sovrappopolati. Donde, secondo i governanti di questi paesi, la necessità di una nuova aggressione, o, dove l'aggressione fu perpetrata in passato, la necessità di mantenere gli imperi stabiliti da tempo. Fino a che punto la sovrappopolazione è una scusa valida per il militarismo e l'imperialismo? Secondo gli esperti pratici della tecnica della moderna agro-biologia, l'imperialismo ha perduto oramai una delle sue principali giustificazioni. Si rimandano i lettori al libro del dott. Willcox

Nations can live at home, per un'esposizione sistematica del punto di vista dell'agro-biologo. Secondo il dott. Willcox qualsiasi paese che decide di applicare i sistemi piú progrediti alla produzione di piante commestibili inclusi i foraggi, può mantenere una popolazione molto maggiore della piú densa che esista ora in qualsiasi parte del globo. I sistemi indicati dal dott. Willcox sono già in uso nel commercio. Il nuovo metodo di "agricoltura pulita" inventata dal prof. Gericke della California, è ancora allo stadio sperimentale; ma se risulterà soddisfacente permetterà una produzione maggiore di viveri, prodotti con minor fatica e su un'area minore, di quanto non possa offrire qualsiasi altro metodo. Sembra anzi probabile che l' "agricoltura pulita" provocherà una rivoluzione agricola al cui paragone la rivoluzione industriale del XVIII e XIX secolo sembrerà il piú insignificante dei turbamenti sociali (1). Non si possono sopprimere delle invenzioni tecniche vantaggiose. Se la scoperta del prof. Gericke si dimostrerà commercialmente utile, verrà certamente sfruttata. Anche soltanto nell'interesse degli agricoltori, i governi saranno obbligati a controllare lo sfruttamento commerciale di questa scoperta rivoluzionaria. Nel controllarla nell'interesse degli agricoltori, potranno controllarla anche nell'interesse della pace mondiale. Anche se l'"agricoltura pulita" non dovesse dimostrarsi commercialmente vantaggiosa, le nazioni, per dirla con le parole del dott. Willcox, possono tuttavia "vivere a casa loro" e viverci (a meno che la natalità non salga notevolmente) in un'abbondanza finora senza precedenti. È molto significativo che nessun governo abbia

(1) Nei rapporti della commissione nominata dal presidente Roosevelt per considerare le probabili tendenze future, l' "agricoltura pulita" (*dirtless farming*) fu elencata tra le tredici invenzioni che potranno portare degli importanti cambiamenti sociali nel prossimo futuro. Il rapporto fu stampato nel luglio del 1937.

fatto finora alcun sforzo serio per applicare i sistemi agro-biologici moderni su vasta scala, allo scopo di elevare il livello del benessere materiale fra i sudditi e di rendere superflui l'imperialismo e la conquista di nuove terre. Questo solo fatto sarebbe sufficiente a dimostrare la verità che le cause della guerra non sono soltanto economiche ma psicologiche. I popoli si preparano alla guerra, fra l'altro, perché la guerra rientra fra le grandi tradizioni, perché la guerra è eccitante e dà certe soddisfazioni personali e compensative; perché vivono in una società in cui il successo, in qualunque modo raggiunto, è idolatrato, e in cui la concorrenza sembra piú "naturale" (e poiché, nelle attuali condizioni, è piú abituale) della collaborazione. Di qui proviene la riluttanza generale a intraprendere una politica costruttiva, diretta a eliminare almeno le cause economiche della guerra. E da ciò proviene anche la straordinaria energia che i governanti ed anche i governati pongono in una politica distruttiva e guerrafondaia come il riarmo, la centralizzazione del potere esecutivo e l'irreggimentazione delle masse.

Ho parlato finora delle conseguenze internazionali della pianificazione nazionale e delle misure che dovrebbero venir prese dai pianificatori per ridurre al minimo queste conseguenze. Nei capitoli seguenti tratterò della pianificazione nei suoi aspetti non tecnici. Altri hanno scritto, lungamente e dettagliatamente, a proposito dei problemi strettamente tecnici delle pianificazioni, e per una discussione di questi problemi rimando il lettore alla copiosa letteratura sull'argomento (1). Mi propongo qui di discutere delle pianificazioni in relazione ai nostri postulati ideali e di esporre le condizioni che biso-

(1) *Planned Society*, di trentacinque autori (New York, 1937), contiene degli autorevoli sommari di quasi tutti gli aspetti della pianificazione, insieme con bibliografie complete.

gnerà adempiere affinché la pianificazione riesca a contribuire alla realizzazione di questi ideali.

Nella sezione sulla Riforma Sociale e la Violenza ho esposto chiaramente come la maggioranza degli esseri umani siano conservatori, come anche cambiamenti vantaggiosi incontrino opposizione, e come nessun piano che debba venir imposto con grande e prolungata violenza sia atto a mai conseguire i risultati vantaggiosi attesi. Ne consegue prima di tutto che si devono intraprendere soltanto riforme strettamente necessarie; in secondo luogo che non si deve imporre nessun cambiamento, per quanto intrinsecamente desiderabile, che possa provocare un'opposizione vasta e violenta, eccetto che gradualmente e a poco a poco; e in terzo luogo che i cambiamenti desiderabili dovrebbero venir fatti, dovunque sia possibile, estendendo l'applicazione di metodi già familiari e già approvati.

Applichiamo questi principî generali a singoli esempi di pianificazione sociale, e prima di tutto alla grande Arcipianificazione di tutti i riformatori: quella per trasformare la società capitalistica, in cui predomina il movente del profitto, in una società socialista, in cui la prima considerazione sia il bene pubblico.

Il nostro principio è che si debbano intraprendere soltanto cambiamenti strettamente necessari. Se vogliamo trasformare una progredita società capitalistica, quali saranno i cambiamenti dei quali possiamo permetterci di fare a meno? La risposta è ovvia: i cambiamenti necessari, indispensabili, sono quelli nell'organizzazione della produzione di massa. Attualmente questa organizzazione è nelle mani di individui irresponsabili che cercano solo il profitto. Inoltre ogni grande unità è indipendente da tutto il resto: c'è una completa mancanza di coordinazione fra di loro. È proprio l'attività non coordinata della produzione di massa che porta a

quelle crisi e depressioni periodiche che infliggono tante dure privazioni alle masse lavoratrici dei paesi industriali. La produzione su piccola scala, intrapresa da individui che posseggono gli strumenti con i quali lavorano personalmente, non va soggetta a depressioni periodiche. Per di piú la proprietà dei mezzi di produzione personale e su piccola scala non porta nessuna delle disastrose conseguenze politiche, economiche e psicologiche della produzione su larga scala: perdita dell'indipendenza, schiavitú verso il datore di lavoro, mancanza di sicurezza circa il mantenimento dell'impiego. I vantaggi del socialismo possono essere ottenuti introducendo dei cambiamenti nell'organizzazione delle unità di produzione su larga scala. Le piccole unità di produzione non hanno bisogno di venir toccate. In questo modo, molti dei vantaggi dell'individualismo possono essere mantenuti, mentre l'opposizione verso le riforme indispensabili sarebbe ridotta al minimo.

Il nostro secondo principio è che nessuna riforma, per quanto intrinsecamente vantaggiosa, debba essere intrapresa se ne può risultare un'opposizione violenta. Per esempio, supponiamo (benché ciò possa non esser vero) che l'agricoltura collettivizzata sia piú produttiva da quella individuale, e che il lavoratore agricolo collettivizzato sia, socialmente parlando, un individuo migliore del contadino che possiede la propria terra. Ammesso questo, ne consegue che la collettivizzazione dell'agricoltura è una politica intrinsecamente desiderabile. Malgrado ciò, non dovrebbe venir intrapresa altro che molto gradualmente. Introdotta di colpo, provocherebbe inevitabilmente una violenta opposizione, che dovrebbe venir repressa da una violenza ancora maggiore. In Russia la rapida collettivizzazione dell'agricoltura non ha potuto essere effettuata se non liquidando con la prigionia, le esecuzioni e la fame, un enorme numero di con-

tadini proprietari. È probabile che almeno una parte di ciò che ora (1937) chiamiamo l'opposizione trotzkista sia composta di individui che serbano rancore al governo per questo o quell'atto di terrorismo. Per schiacciare l'opposizione, il governo ha dovuto ricorrere a nuove violenze, ha dovuto farsi ancor piú di quanto non fosse prima "ferrea dittatura" (per usare l'eufemistica metafora metallurgica del prof. Laski). Queste nuove violenze e questa che chiameremo "dittatura d'acciaio ad alta velocità" non può che provocare i soliti risultati della brutalità e della tirannia: la schiavitú, il militarismo, l'obbedienza passiva, l'irresponsabilità. Fra i popoli altamente industrializzati dell'occidente, la collettivizzazione dell'agricoltura avrebbe avuto dei risultati anche piú seri che in Russia. Invece di rappresentare una prepoderante maggioranza, i cóntadini e gli agricoltori dell'Europa Occidentale e dell'America sono meno numerosi dei cittadini. Essendo meno numerosi sono piú preziosi. Sarebbe fatale per gli abitanti delle città liquidare, o anche mettersi in urto con un gran numero di questa indispensabile minoranza. Alcuni milioni di contadini poterono esser lasciati morir di fame in Russia, eppure, essendoci tanti altri milioni di contadini, la popolazione urbana poté essere nutrita. In paesi come la Francia o la Germania, l'Inghilterra o gli Stati Uniti, una politica di affamamento, anche verso pochi contadini e agricoltori, causerebbe inevitabilmente l'affamamento di enormi quantità di lavoratori urbani.

Dall'ultimo dei tre principî generali d'azione enunciati sopra deriva che i cambiamenti desiderabili dovrebbero venire attenuati, per quanto possibile, mediante l'estensione a campi piú vasti di sistemi già familiari e già approvati. Pochi esempi concreti sul modo con cui si potrebbero sviluppare le istituzioni esistenti per provocare dei cambiamenti desiderabili nelle società capitalistiche, vengono dati piú sotto. Il principio della limitazione del profitto, e della sorveglianza esercitata dallo stato nell'interesse pubblico, è già stato ammesso e applicato in corporazioni di utilità pubblica quali la *Port of London Authority*, *la Port of New York Authority*, il *London Passenger Transport Board*, l'*Electricity Board*, la *B. B. C.* (1). Non vi dovrebbero essere difficoltà insuperabili per estendere a campi piú vasti l'applicazione di questo principio già accettato. Come non vi dovrebbero essere grandi difficoltà per estendere l'applicazione del principio generalmente accettato della cooperativa di consumo della cooperativa di produzione. Consideriamo poi le forme attuali di tassazione. In quasi tutti i paesi i ricchi hanno accettato il principio della tassa sul reddito e della tassa di successione. Qualsiasi governo che lo desideri può usare questo metodo di tassazione per ridurre le ineguaglianze economiche fra gli individui e le classi, per imporre un salario minimo e per trasferire il controllo sulla produzione di massa e sulla finanza dalle mani dei privati allo stato. Un ultimo esempio: il trust di depositi è una comodità finanziaria ben nota e molto favorita. Nelle condizioni attuali esso è un àffare privato, generatore di profitto. Non ci dovrebbero essere però gravi ostacoli tecnici o politici a trasformarlo in un ente pubblicamente controllato, con la funzione di dirigere razionalmente il flusso degli investimenti.

Ho parlato di riforme intrinsecamente desiderabili; ma la frase è cruda e necessita di essere specificata. In pratica nessuna riforma può venir separata dallo sfondo amministrativo, governativo, educativo e psicologico.

(1) In alcuni casi queste corporazioni hanno dovuto assumersi la responsabilità per dei consorzi con troppo capitale. In altri, il tasso d'interesse minimo era stato fissato troppo alto. Questi errori non infirmano il principio implicato.

L'albero si conosce dai frutti, e i frutti di qualunque riforma dipendono per la loro quantità e qualità tanto dall'ambiente della riforma che dalla riforma stessa.

Per esempio, la proprietà collettiva dei mezzi di produzione non ha per risultato necessario e incondizionato la liberazione di quelli che fin allora erano stati servi. La proprietà collettiva dei mezzi di produzione è perfettamente compatibile, come vediamo nella Russia contemporanea, con la direzione autoritaria delle fabbriche e delle fattorie, con l'educazione militarizzata e la coscrizione, col governo di un dittatore, sostenuto da un'oligarchia di uomini di partito, che adopera una burocrazia privilegiata, una stampa censurata e un'enorme forza di polizia segreta. La proprietà collettiva dei mezzi di produzione, libera sí i lavoratori dalla loro servitú verso tanti piccoli dittatori (proprietari fondiari, usurai, proprietari di fabbrica ecc.). Ma se l'ambiente di questa riforma intrinsecamente desiderabile è intrinsecamente indesiderabile, allora il risultato non sarà la libertà responsabile per i lavoratori, ma un'altra forma di servaggio passivo e irresponsabile. Liberati dalla servitú verso tanti piccoli dittatori, si troveranno sotto il controllo degli agenti di un'unica dittatura centralizzata piú efficace dell'altra, perché padrona dei poteri materiali e sostenuta dal prestigio quasi divino dello stato nazionale.

L'ambiente per questa riforma è migliore negli stati democratici che in quelli totalitari; perciò i risultati della riforma saranno forse migliori negli stati democratici. Purtroppo le circostanze attuali sono tali che, se il processo non incontrerà la resistenza intelligente e attiva degli uomini di buona volontà, è inevitabile che questo sfondo migliore si deteriori con grande rapidità. Le ragioni di questo fatto sono semplici: prima di tutto anche popoli democratici sono imperialisti e desiderano battere

gli stati fascisti al loro stesso giuoco bellico. Per poter prepararsi efficacemente alla guerra moderna, il potere politico dovrà essere piú strettamente centralizzato, le istituzioni autonome dovranno venire gradualmente abolite, l'opinione pubblica dovrà essere più strettamente controllata e l'educazione militarizzata. In secondo luogo i paesi democratici soffrono ancora un po' della depressione economica che cominciò nel 1929. I vari governi hanno dovuto ricorrere a un certo grado di pianificazione economica per mitigare le sofferenze dei popoli. La pianificazione economica ha dato a questi governi l'occasione di rafforzare la loro posizione. In Inghilterra, per esempio, l'esecutivo centrale, la burocrazia e la polizia sono probabilmente piú potenti oggi di quanto non siano mai stati. Ma piú queste forze diventano potenti e meno possono tollerare la libertà democratica, anche in quella piccola quantità che esiste fra i popoli cosiddetti democratici. Un'altra questione è che la pianificazione economica porta inevitabilmente a nuova pianificazione economica, per la semplice ragione che la situazione è cosí complessa che non possono fare a meno di commettere degli errori. Gli errori vanno rimediati mediante l'improvvisazione e la rapida messa in opera di nuovi piani. È probabile che questi nuovi piani contengano altri errori, che a loro volta dovranno essere rimediati con altri piani, e cosí di seguito. Ora, dove la pianificazione è stata associata con un aumento di potere dell'esecutivo (e purtroppo questo è avvenuto in tutti i paesi democratici) ogni nuovo passo sulla via della pianificazione, reso necessario dagli errori dei piani precedenti, porta il paese ancora un passo avanti sulla via della dittatura. Al tempo stesso, come abbiamo visto, la pianificazione nazionale molto estesa porta al caos internazionale e alla conseguente discordia. In altre parole, la pianificazione na-

zionale aumenta il rischio di guerra; ma la guerra non può venir dichiarata, e nemmeno preparata che da un governo altamente centralizzato. Si vede cosí che, sia direttamente che indirettamente, la pianificazione economica porta a un peggioramento dell'ambiente in cui si può effettuare una riforma vantaggiosa.

Nei capitoli seguenti mi dedicherò quasi esclusivamente agli ambienti desiderabili per una riforma. La ragione di questo è semplice. I "pensatori d'idee avanzate" hanno parlato e scritto lungamente sulle riforme desiderabili, specialmente su quelle economiche. Tutti abbiamo sentito parlare della proprietà pubblica dei mezzi di produzione; della produzione per il consumo e non per il profitto; del controllo pubblico sulle finanze e gli investimenti, e di tutto il resto. Tutti, ripeto, abbiamo sentito parlare di queste idee e la maggior parte di noi è d'accordo che dovrebbero essere trasferiti dal regno della teoria a quello dei fatti. Ma ben pochi di noi si preoccupano degli ambienti amministrativi, educativi, e psicologici in cui si devono effettuare le necessarie riforme! Ben pochi di noi si danno la pena di pensare ai mezzi con i quali queste dovrebbero essere effettuate. Eppure la nostra esperienza personale e lo studio della storia mettono bene in evidenza che i mezzi con i quali cerchiamo di conseguire qualcosa sono almeno altrettanto importanti dei fini che vogliamo raggiungere. In realtà sono anche piú importanti. Infatti i mezzi impiegati determinano inevitabilmente la natura dei risultati conseguiti; mentre, per quanto buono possa essere lo scopo al quale si tende, la sua virtú è impotente a controbilanciare gli effetti dei mezzi indegni che abbiamo adoperato per raggiungerlo. Cosí, una riforma può essere desiderabile al piú alto grado: ma se gli ambienti in cui viene effettuata sono indesiderabili, i risultati, inevitabilmente, ci deluderanno. Queste sono verità semplici ed evidenti, ciononostante sono quasi universalmente trascurate. Il mio compito principale nelle pagine seguenti sarà di illustrare queste verità e di mostrare come possiamo agire con successo in base ad esse.

Nota sulla pianificazione futura

Le comunità in cui il progresso tecnico è in atto, sono soggette a continui cambiamenti sociali. Quando i cambiamenti sociali sono causati dal progresso della tecnica vengono spesso accompagnati da grandi sofferenze e inconvenienti. Si può evitare, tutto questo?

Recentemente il presidente degli Stati Uniti ha nominato un comitato per esaminare questa questione. Il suo rapporto, al quale ci siamo riferiti piú sopra, fu reso pubblico nell'estate del 1937 ed è un documento di grande valore.

Nel campo dell'industria, fanno notare i suoi autori, il progresso tecnico non conduce mai a cambiamenti sociali che non possano essere previsti molti anni prima. Nella maggioranza dei casi la prima scoperta di un nuovo processo dista dalla sua applicazione commerciale su vasta scala almeno un quarto di secolo. (Spesso questo periodo è anche molto piú lungo). Qualsiasi comunità che decida di usare l'intelligenza e l'immaginazione dei suoi migliori scienziati può prevedere le probabili conseguenze sociali di un dato progresso tecnico molti anni prima che queste si sviluppino realmente. Fino ad ora i cambiamenti sociali dovuti al progresso tecnico hanno preso le comunità di sorpresa, non perché siano avvenuti improvvisamente, come caduti dal cielo, ma perché nessuna autorità si è mai data la pena di esaminare anticipatamente quali potessero essere questi cambiamenti, o quali fossero i mi-

gliori sistemi per evitare che causassero delle sofferenze evitabili. La commissione del presidente Roosevelt ha indicato quali sono le recenti invenzioni che piú probabilmente potrebbero portare degli importanti cambiamenti sociali nell'immediato avvenire, e ha suggerito un progetto per il funzionamento dell'amministrazione, necessario per ridurre al minimo i loro effetti dannosi. Il problema, in questo caso, è puramente un problema che devono risolvere i tecnici.

Vi è un campo in cui progressi tecnici molto piccoli possono produrre degli effetti sproporzionatamente gravi per la società: intendo il campo della fabbricazione degli armamenti. Per esempio, un piccolo cambiamento nel disegno dei motori a combustione interna (cosí piccolo da non avere quasi nessun effetto sul numero di uomini impiegati alla loro costruzione) può portare, anzi ha realmente portato, milioni di innocenti, fra cui donne e bambini, molto piú vicino alla morte per fuoco, veleno ed esplosione. In questo caso naturalmente il problema non è un problema per i tecnici, è un problema che può essere risolto soltanto quando un numero sufficiente di uomini di buona volontà siano pronti a usare i metodi che soli possono risolverlo. Per quel che riguarda la natura di questi metodi devo rimandare il lettore ai capitoli sulla Guerra e sul Lavoro individuale per la Riforma.

Gli alti e bassi nella natalità possono facilmente produrre dei cambiamenti sociali anche piú vasti di quelli provocati dai progressi tecnici. È certo, tanto quanto può essere qualsiasi contingenza futura, che, fra mezzo secolo, la popolazione dei paesi industrializzati dell'Europa Occidentale sarà diminuita, sia in assoluto, sia in rapporto ai paesi dell'Europa Orientale. Infatti, quando la Gran Bretagna avrà soltanto 35 milioni di abitanti, di cui meno di un decimo sotto i quindici anni e

piú di un sesto sopra i sessanta, la Russia ne avrà circa 300 milioni. Potrà un paese relativamente cosí poco popolato come l'Inghilterra del 1990 mantenere la sua posizione di "Potenza Imperiale di prima classe"? In passato la Svezia, il Portogallo e l'Olanda hanno tentato di mantenere lo *status* di Grande Potenza sulla base di una popolazione scarsa in senso assoluto e in senso relativo. Tutti questi paesi hanno fallito nel loro intento. Se non altro, per ragioni demografiche l'Inghilterra dovrebbe far di tutto per evitare una lotta per il potere imperiale che, se non sarà immediatamente fatale, quasi certamente lo sarà fra un paio di generazioni. In un mondo militaristico, i paesi relativamente poco popolati non possono sperare (a meno che non siano protetti da vicini piú potenti) di mantenere l'esclusivo possesso di grandi imperi. L'imperialismo inglese andava benissimo quando l'Inghilterra era, relativamente, molto popolata e, grazie al fatto di essere un'isola, invulnerabile. Per un'Inghilterra eccessivamente vulnerabile e relativamente poco popolata, l'imperialismo è una politica da pazzi. (Vedi *An Alternative to Rearmament*, di Griffin, Londra, 1936).

Ancora una volta il problema sollevato da una natalità in declino non è un problema per tecnici. Fa parte di un problema generale di politica internazionale e di guerra, e può essere risolto solo se un numero sufficiente di persone desidera realmente di risolverlo ed è pronto a intraprendere i passi necessari per farlo.

VI

LA NATURA DELLO STATO MODERNO

Per i nostri scopi attuali i fatti significativi sui governi delle nazioni contemporanee sono i seguenti: vi sono pochi governanti e molti governati; i governanti sono generalmente spinti dall'amore del potere; occasionalmente da un senso di dovere verso la società; piú spesso, strano a dirsi, dalle due cose insieme. Il loro attaccamento maggiore è l'orgoglio, col quale spesso sono collegate la crudeltà e l'avarizia. I governati, per la maggior parte, accettano tranquillamente la loro posizione subordinata e anche effettiva miseria e ingiustizia. In circostanze determinate succede che cessano di accettarle, c'è una rivolta. Ma la rivolta è l'eccezione; la regola generale è l'obbedienza.

La pazienza umana è il fatto piú importante e forse il piú sorprendente della storia. La maggior parte degli uomini sono disposti a tollerare l'intollerabile. Le ragioni di questo strano stato di cose sono molte e svariate. Prima di tutto l'ignoranza. Chi non conosce uno stato di cose diverso dall'intollerabile stato in cui si trova non sa che la sua sorte potrebbe essere migliorata. Poi c'è la paura. Gli uomini sanno che la loro vita è intollerabile, ma hanno paura delle conseguenze di una ribellione. L'esistenza di un senso di affinità e di solidarietà sociale costituisce un'altra ragione per cui la gente tollera l'intollerabile. Gli uomini si sentono attaccati alla società di cui sono membri, vi si sentono

attaccati anche quando i governanti di questa società li trattano male. È degno di nota che, nelle crisi, i lavoratori (che rappresentano i governati) hanno sempre combattuto per le loro rispettive nazioni (cioè per i loro governanti) e contro altri lavoratori.

Anche la semplice forza dell'abitudine e la forza d'inerzia sono estremamente potenti. Uscire da una carreggiata, anche da una carreggiata scomoda, richiede uno sforzo maggiore di quanto la gente non sia disposta a compiere. Nei suoi *Studies in History and Jurisprudence*, Bryce si domanda se la ragione principale dell'obbedienza alla legge non sia semplicemente l'indolenza. « È questa la ragione », egli dice « per cui una strenua e instancabile volontà diventa a volte una potenza cosí enorme... quasi una forza ipnotica. » A causa dell'indolenza i miserabili sono poco meno conservatori dei possidenti; si attaccano alle loro miserie familiari tanto tenacemente quanto gli altri si attaccano ai loro privilegi. I moralisti buddisti e, piú tardi, quelli cristiani, hanno noverato la pigrizia fra i peccati mortali. Se si accetta il principio che l'albero si giudica dai frutti, dobbiamo ammettere che hanno avuto ragione. Fra i molti frutti velenosi della pigrizia stanno da una parte la dittatura e l'irresponsabile obbedienza dall'altra. I riformatori dovrebbero tendere a liberare gli uomini dalle tentazioni della pigrizia non meno che da quelle dell'ambizione, dell'avarizia e della sete di potere e di posizione. Per contro, nessuna riforma che lasci le masse di popolo a crogiolarsi nella pigra irresponsabilità dell'obbedienza passiva verso l'autorità può essere considerata come un vero cambiamento verso il meglio (1).

A rinforzare gli effetti dell'indolenza, della bonarietà

(1) Per i rapporti che esistono tra l'energia e la continenza sessuale, vedi il Capitolo XV.

e della paura, a razionalizzare queste emozioni in termini intellettuali, ci sono le credenze filosofiche. I governati obbediscono a chi li governa perché, oltre a tutte le altre ragioni, accettano per vero qualche sistema metafisico o teologico che insegna che lo stato deve essere obbedito ed è intrinsecamente degno di obbedienza. I governanti si contentano raramente dei crudi fatti del potere e dell'ambizione soddisfatta; aspirano a governare *de jure*, quanto *de facto*. I diritti della violenza e dell'astuzia non bastano loro. Per rafforzare la loro posizione in rapporto ai governati e al tempo stesso soddisfare i loro propri inquieti desideri di giustificazione etica, cercano di mostrare che governano per diritto divino. La maggior parte delle teorie dello stato non sono altro che congegni intellettuali inventati dai filosofi allo scopo di provare che le persone che detengono effettivamente il potere sono proprio quelli che lo devono detenere. Alcune teorie sono state inventate da pensatori rivoluzionari. Questi si preoccupano di dimostrare che le persone a capo del loro partito politico preferito sono proprio quelle che devono detenere il potere, e adoperarlo tanto spietatamente quanto i tiranni che, in quel momento, sono in carica. È una pura perdita di tempo discutere queste teorie; esse sono al di fuori dei punti in discussione e sono irrilevanti rispetto ai fatti significativi. Se vogliamo pensare correttamente intorno allo stato dobbiamo farlo come psicologi, non come difensori particolari, che difendono la causa dei tiranni o dei candidati alla tirannia. E se vogliamo fare un calcolo ragionevole del valore di un determinato stato, dobbiamo giudicare di esso nei termini della piú elevata moralità che si conosce, in altre parole dobbiamo giudicarlo alla luce dei postulati ideali formulati dai profeti e dai fondatori di religioni. Hegel, è vero, considerava questi giudizi estremamente "superficiali". Ma se la profondità conduce al prussianesimo, come è stato il caso per Hegel, datemi allora la superficialità. Lasciamo a chi lo vuole essere *profondo*; io preferisco la superficialità e la comune decenza. Non capiremo mai niente dei problemi di governo se non scendiamo ai fatti psicologici e ai primi principî etici.

In maggiore o minor misura dunque, tutte le comunità civili del mondo moderno sono composte da una piccola classe di governanti, corrotti dal troppo potere, e da una vasta classe di sudditi, corrotta da troppa obbedienza passiva e irresponsabile. La partecipazione a un ordine sociale di questa specie rende molto difficile agli individui conseguire quel non-attaccamento in mezzo all'attività che è il segno distintivo dell'essere umano ideale; e dove non esiste almeno un certo grado di non-attaccamento, pur nella attività, la società ideale dei profeti non può essere realizzata. Un ordine sociale desiderabile è quello che ci può liberare da mali evitabili. Un ordine sociale cattivo è quello che ci induce in tentazioni le quali non sorgerebbero se le cose fossero organizzate piú intelligentemente. Il nostro compito attuale è di scoprire quali sono i cambiamenti sociali su vasta scala piú indicati per liberarci dai mali di un eccessivo potere e di un'eccessiva obbedienza, passiva e irresponsabile. Si è dimostrato nel capitolo precedente che le riforme economiche cosí care ai «pensatori avanzati» non sono sufficienti a provocare da sole cambiamenti desiderabili nel carattere della società e degli individui che la compongono. Se non vengono effettuati coi mezzi adatti e nelle adatte condizioni governative, amministrative ed educative, queste riforme saranno sterili o addirittura dannose! Per poter creare le condizioni adatte per la riforma economica dobbiamo cambiare il nostro sistema di governo, i no-

stri metodi di amministrazione pubblica e di organizzazione industriale, il nostro sistema di educazione e i nostri "credo" metafisici ed etici. Tratterò dell'educazione e delle credenze in un'altra parte del libro. Ora mi occuperò del governo e dell'amministrazione degli affari pubblici ed industriali. In realtà, naturalmente, questi vari argomenti sono parti inseparabili di una singola entità. Gli esistenti sistemi di governo e di organizzazione industriale non potranno essere facilmente cambiati se non da gente educata in modo da desiderare di cambiarli. Diversamente non è probabile che i governi, composti come lo sono attualmente, cambino il sistema educativo in modo tale da provocare la richiesta di una completa revisione dei sistemi di governo. È il solito circolo vizioso dal quale, come sempre, esiste una sola via d'uscita, quella cioè consistente in atti liberi da parte di individui moralmente illuminati, intelligenti, ben informati e decisi, che agiscono d'accordo. Parlerò piú tardi della necessità della associazione volontaria di questi individui e della parte importantissima che possono avere nel produrre un cambiamento della società. Per il momento, esaminiamo il sistema di governo e l'amministrazione industriale.

VII

CENTRALISMO E DECENTRAMENTO

Abbiamo trovato l'accordo per quel che riguarda la società ideale e l'essere umano ideale. Fra i riformatori politici del secolo scorso troviamo anche un certo accordo sui mezzi migliori per organizzare lo stato in modo da raggiungere i fini che tutti desiderano. Filosofi radicali fourieristi, mutualisti prudhoniani, anarchici, sindacalisti, tolstojani, tutti sono d'accordo nel dire che il governo autoritario e un eccessivo accentramento di poteri sono fra i maggiori ostacoli sulla via del progresso sociale e individuale. Anche i comunisti manifestano un'antipatia, almeno teorica, per lo stato centralizzato e autoritario. Marx ha descritto lo stato come un "parassita della società" e attendeva il momento in cui, dopo la rivoluzione, sarebbe automaticamente scomparso. Intanto, però, ci doveva essere la dittatura del proletariato e un enorme aumento del potere esecutivo centrale. L'attuale stato russo è un'oligarchia fortemente centralizzata. I suoi sudditi, donne e fanciulli, al pari degli uomini, sono irreggimentati per mezzo della coscrizione militare, e un efficace sistema di polizia segreta si occupa della gente che non è sotto le armi. Esiste una censura della stampa, e il sistema educativo, liberalizzato da Lenin, è ritornato ora al tipo autoritario, militaristico, ben noto nella Russia zarista, nell'Italia di Mussolini, nella Germania di prima della guerra e in quella di Hitler. I sostenitori del regime di

Stalin ci voglion far credere che la via piú breve e migliore per arrivare alla libertà sia quella della schiavitú militare; che la preparazione piú adatta per un governo responsabile sia una tirannia che si serve dello spionaggio poliziesco, della delazione, del terrorismo legalizzato e della censura sulla stampa; che l'educazione adatta per i futuri uomini liberi e amanti della pace sia quella che usarono e che usano ancora i militaristi prussiani.

La terra è rotonda e perciò si può andare da Parigi a Rouen passando da Sciangai. La nostra storia invece pare che sia piatta. Quelli che vogliono raggiungere un dato fine storico devono procedere in linea retta verso di esso, e per quanto camminino in direzione opposta non giungeranno mai a destinazione.

La mèta di quelli che vogliono cambiare in meglio la società è la libertà, la giustizia e la pacifica collaborazione fra individui non-attaccati ma pure attivi e responsabili. Vi è forse una minima ragione per supporre che questa mèta possa venir raggiunta con lo spionaggio poliziesco, la schiavitú militare, la centralizzazione del potere, la creazione di una complicata gerarchia politica, la soppressione della libera discussione e l'imposizione di un sistema autoritario di educazione? La risposta, ovvia e decisa, non può essere che un: No.

Marx credeva che, dopo la rivoluzione, lo stato sarebbe a tempo debito automaticamente scomparso. Questo è un punto che val la pena di esaminare dettagliatamente. In qualsiasi società, lo stato, come ha fatto notare Marx stesso, esiste, fra l'altro allo scopo di assicurare alla classe dirigente la continuazione dei suoi privilegi. In una comunità feudale, per esempio, lo stato è lo strumento per mezzo del quale la nobiltà terriera si mantiene al potere. Sotto il capitalismo lo stato è lo strumento per mezzo del quale la borghesia si riserba il diritto di governare e d'essere ricca. E cosí

sotto un sistema gerarchico di socialismo statale, lo stato è lo strumento per mezzo del quale la burocrazia dirigente difende la posizione alla quale è riuscita ad arrivare. Piú si consolida la gerarchia, piú tenacemente i suoi membri si attaccheranno ai loro privilegi. Uno stato dittatoriale molto centralizzato può essere distrutto dalla guerra e rovesciato da una rivoluzione dal basso; ma non vi è la minima ragione di supporre che scomparirà da sé. La dittatura del proletariato è invece in fatto la dittatura di una piccola minoranza privilegiata; e la dittatura di una piccola minoranza privilegiata non porta alla libertà, alla giustizia, alla pace, e alla collaborazione di individui non-attaccati ma attivi e responsabili: porta ad ancor piú alla guerra, o alla rivoluzione, o (piú probabilmente) a tutte e tre le cose abbastanza in rapida successione.

No, la via politica per arrivare a una società migliore (e non dimentichiamo che se vogliamo raggiungere la mèta, dobbiamo progredire su molte altre strade oltre che su quella della politica) è quella del decentramento e dell'autogoverno responsabile. Scorciatoie dittatoriali non ci possono in nessun modo portare a destinazione. Dobbiamo avanzare direttamente verso la mèta; se le voltiamo le spalle non faremo che aumentare la distanza che ci separa dal luogo a cui vogliamo arrivare.

Ripeto, la strada politica verso una società migliore è quella del decentramento e dell'autogoverno responsabile. Ma nelle circostanze attuali è molto improbabile che una nazione civile prenda questa strada. È molto improbabile per la semplice ragione che ho esposto prima, che non mi scuso di ripetere. Nessuna società che si prepari alla guerra può permettersi di non essere fortemente centralizzata. L'unità di comando è essenziale, non solo dopo lo scoppio delle ostilità, ma, date le circostanze della vita contemporanea, anche prima. Un

paese che si proponga di usare la guerra moderna come strumento della sua politica deve avere un potere esecutivo potentissimo e fortemente centralizzato. (Perciò è assurdo parlare della difesa della democrazia con la forza delle armi. Una democrazia che faccia, o anche che si prepari alla guerra scientifica moderna, deve necessariamente cessare di esser democratica. Nessun paese può essere veramente pronto ad una guerra moderna se non è governato da un tiranno, alla testa di una burocrazia allenatissima e perfettamente obbediente).

Ho detto che un paese che si proponga di usare la guerra moderna come strumento della sua politica deve avere un potere esecutivo potentissimo e altamente centralizzato. Ma per contro, un paese che abbia un simile esecutivo ha piú probabilità di dichiarare la guerra di un paese in cui il potere sia decentralizzato e la popolazione si governi veramente da sé. Vi sono diverse ragioni per questo fatto. Le dittature sono raramente stabili. Ogni volta che un tiranno sente che la sua popolarità è in declino, è tentato a sfruttare la passione nazionalistica per consolidare la sua posizione. I pogrom e i processi per tradimento sono i sistemi piú comuni per mezzo dei quali un dittatore ravviva l'entusiasmo decrescente del suo popolo. Quando questi mezzi non bastano, esso deve essere spinto alla guerra. Non dobbiamo poi dimenticare che piú il dittatore è assoluto, e piú completamente tende ad associare il suo prestigio personale al prestigio della nazione che governa. «*L'État c'est moi*» è un'illusione alla quale soccombono con fatale facilità i re, i dittatori e perfino quei membri minori della cricca governante, che sono i burocrati e i diplomatici. Per le vittime di questa illusione, una perdita di prestigio nazionale è un colpo alla loro vanità privata, una vittoria nazionale è un trionfo personale. La estrema centralizzazione del potere crea per gli individui l'occasione di identificarsi con lo stato. Per il tiranno il fare o minacciare la guerra diventa un modo di affermare sé stesso. Lo stato diventa lo strumento della mania di persecuzione e di grandezza di un individuo. Vediamo cosí che l'estremo accentramento del potere non è soltanto necessario per riuscire a fare la guerra; ma è anche una causa che contribuisce a farla scoppiare.

Nelle circostanze attuali le classi dirigenti di ogni nazione sentono di doversi preparare alla guerra. Questo significa che vi sarà una tendenza generale ad aumentare il potere esecutivo centrale. Questo aumento di potere dell'esecutivo centrale tende a rendere piú probabile la guerra. Perciò sarà richiesta una centralizzazione ancora piú intensa. E cosí via *ad infinitum*, o piuttosto fino alla catastrofe.

Fintanto che i paesi civili continuano a prepararsi alla guerra, è molto improbabile che uno di loro persegua una politica di decentramento e di estensione del principio dell'autogoverno. Anzi, il potere tenderà a diventare sempre piú accentrato, non solo negli stati autoritari, ma anche nei paesi democratici, che in conseguenza diventeranno sempre meno democratici. Anzi il moto di allontanamento dalle forme democratiche di governo verso l'accentramento dell'autorità e la tirannia militare è già cominciato nei paesi democratici. In Inghilterra, sintomi come il Bill della Sedizione, l'arruolamento di un esercito "guardie contro le incursioni aeree", l'allenamento segreto ma sistematico dei funzionari dello stato nella tecnica delle "precauzioni antiaeree" sono evidenti. In Francia l'esecutivo ha già assunto su di sé il potere di coscrivere tutti e tutto nell'eventualità dello scoppio della guerra. In Belgio, in Olanda e nei paesi scandinavi, come pure nelle democrazie piú potenti, si spendono somme enormi per il riarmo. Ma il

riarmo non è soltanto un accumulare ferraglia. Ci debbono essere degli uomini esercitati ad adoperare le nuove armi, e una riserva di docili lavoratori per fabbricarle. Un aumento nell'armamento di un paese implica un corrispondente aumento nel grado della sua militarizzazione. I mangia-fuoco della Sinistra che, negli ultimi due anni, hanno reclamato un "atteggiamento fermo" (cioè un'azione militare) da parte dei paesi democratici contro l'aggressione fascista, hanno in realtà chiesto un'accelerazione di quel processo mediante il quale i paesi democratici si stanno trasformando gradualmente, ma sistematicamente, fino ad assomigliare a quegli stati fascisti che tanto aborrono.

Niente ha successo come il successo, anche un successo soltanto apparente. La prevalenza dell'accentramento nel mondo contemporaneo crea la fede popolare che l'accentramento non sia ciò che realmente è: un gran male, imposto al mondo dalla minaccia della guerra ed evitabile soltanto con difficoltà e a prezzo di uno sforzo enorme e di notevoli sacrifizi, ma che sia invece una politica intrinsecamente giusta. Poiché il potere politico si va sempre piú concentrando, la gente si è persuasa che la via verso i cambiamenti desiderati si trovi nell'accentramento del potere. L'accentramento è all'ordine del giorno: lo *Zeitgeist* lo esige; perciò, essi deducono, l'accentramento deve essere giusto. Dimenticano però che lo *Zeitgeist* può essere tanto uno spirito del male quanto uno del bene, e che il fatto che una cosa esista non è garanzia che essa debba esistere.

Ogni dittatura ha il suo frasario particolare. I vocabolari sono diversi; ma lo scopo che servono è lo stesso in tutti i casi: legittimizzare il dispotismo locale, far apparire un governo *de facto* come se fosse un governo per diritto divino. Questi frasari sono strumenti di tirannia altrettanto indispensabili quanto le spie della

polizia e la censura sulla stampa. Essi procurano una serie di termini in base a cui le politiche piú folli possono essere razionalizzate, e i delitti piú mostruosi abbondantemente giustificati. Servono come forme in cui plasmare i pensieri, i sentimenti e i desideri di tutto un popolo. Per mezzo loro gli oppressi possono venir convinti non solo a tollerare, ma anche ad adorare i loro pazzi e criminali oppressori.

È significativo che una parola sia comune a tutti i vocabolari dittatoriali, usata allo scopo di giustificare e razionalizzare le azioni sia dei fascisti, che dei nazisti e dei comunisti. Questa parola è "storico".

Cosí, la dittatura del proletariato è una "necessità storica". La violenza dei comunisti è giustificata perchè, a differenza della violenza fascista, è usata per aiutare un ineluttabile processo "storico".

Allo stesso modo il fascismo possiede, a detta dei suoi sostenitori, una qualità di inevitabilità "storica". Gli italiani hanno una grande "missione storica" che è di creare un impero, o in altre parole di usare gas e mitragliatrici su popoli piú deboli di loro.

Non meno "storicamente" necessarie e giuste sono le brutalità degli uomini in camicia bruna. In quanto all'importanza "storica" della razza ariana essa è cosí prodigiosa che qualsiasi malvagità, qualsiasi pazzia è permessa agli uomini dai capelli biondi e dagli occhi azzurri, anche ai *nachgedunkelten Schrumpf – Germanen* come Hitler stesso e i neri piccoli Goebbels.

L'appello alla storia è particolarmente comodo per i dittatori: infatti l'assunzione che ne è alla base è che, nel linguaggio di Hegel, il reale è il razionale, e che ciò che avviene è, in ultima analisi, lo stesso di ciò che dovrebbe avvenire.

Per esempio, accade spesso che la forza trionfi sulla giustizia: per ciò la forza è "storica" e merita di trionfare.

Il potere assoluto poi è deliziosamente inebriante. Per conseguenza quelli che lo hanno afferrato sono di solito pronti a usare qualsiasi mezzo, anche il piú infame, per conservarlo. Lo spionaggio, la delazione, la tortura, la detenzione arbitraria e le esecuzioni: in ogni paese dittatoriale questi sono gli strumenti usuali della politica domestica. Avvengono; perciò sono "storici". Essendo storici, sono, secondo un modo di vedere *tief* ed hegeliano, ragionevoli e giusti.

Non c'è da meravigliarsi che una simile dottrina sia creduta e insegnata dai tiranni. Ma il fatto strano e profondamente deprimente è che essa debba essere accettata per vera da milioni di persone che non sono tiranni, e nemmeno loro sudditi. Infatti un numero sempre maggiore di individui comincia ad accettare la "storicità" come uno dei valori supremi. Questo identificare implicitamente ciò che dovrebbe essere con ciò che è effettivamente, vizia ogni pensiero sulla morale, sulla politica, sul progresso, sulle riforme sociali, e anche sull'arte. Quelli che accettano questa identificazione si creano una specie di fatalismo agitato e panglossiano. Guardando il mondo, osservano che le circostanze sembrano spingere gli uomini in una data direzione. Questo movimento è "storico", perciò possiede un valore: esiste, e perciò deve esistere. Accettano ciò che è. Anzi, fanno piú che accettare; lo approvano, se ne fanno mallevadori. Se il reale è il razionale e il giusto, ne segue che un'azione "storica" deve avere gli stessi risultati di un'azione dettata dalla ragione e dal piú eletto idealismo.

Torniamo, per prendere un esempio concreto, alla questione del potere centralizzato. Le particolari circostanze del nostro tempo (sentimento nazionalistico, imperialismo economico, minacce di guerra e cosí via) concorrono a creare una tendenza alla centralizzazione

e all'accentramento dell'autorità. La conseguenza di ciò è una limitazione delle libertà individuali e una progressiva irreggimentazione delle masse, anche in paesi che finora godevano di una forma democratica di governo. L'idealista razionalista deplora questa tendenza verso la tirannia e la schiavitú, ed è convinto che i suoi risultati non possono essere che cattivi. Ma non cosí l'uomo che è abbastanza *tief* per considerare la storicità come un valore. Il suo scopo ultimo è probabilmente lo stesso di quello dell'idealista razionalista. Ma, dato che egli crede che il reale sia il razionale, si convince che la via che le circostanze concorrono a imporgli deve necessariamente condurre allo scopo desiderato. Egli crede che la tirannia porterà in qualche modo alla democrazia, la schiavitú alla liberazione dell'individuo, il concentramento del potere politico ed economico all'autogoverno. È pronto, in una parola, a sopportare e perfino a partecipare attivamente a qualsiasi malvagità o imbecillità perché è convinto che vi sia una provvidenza "storica" che farà sí che dei mezzi malvagi e inadatti portino a dei buoni fini.

Quanto piú presto ci convinceremo che la "storicità" non è un valore e che ciò che permettiamo alle circostanze di farci fare non è necessariamente connesso con ciò che dovremmo fare, tanto meglio sarà per noi e per il mondo in cui viviamo. In questo momento ciò che è "storico" è decisamente cattivo. Accettare lo "storico" e lavorare per esso, significa cooperare con le potenze delle tenebre contro la luce.

VIII

DECENTRAMENTO E AUTOGOVERNO

Gli anarchici propongono di abolire lo stato: e lo stato in quanto serve come strumento mediante il quale le classi dirigenti conservano i loro privilegi, in quanto è lo strumento che permette ai paranoici di soddisfare la loro cupidigia di potere e di effettuare i loro folli sogni di gloria, merita certamente di essere abolito. Ma in società complesse come la nostra, lo stato ha altre, piú utili funzioni da esercitare. È evidente, per esempio, che in ogni società come la nostra deve esistere un'organizzazione responsabile per coordinare le attività dei vari gruppi che la costituiscono: è evidente che deve esistere un ente complesso a cui vien delegato il potere di agire in nome della società. Se la parola "stato" è troppo spiacevolmente connessa all'idea dell'oppressione all'interno, della guerra verso l'esterno, e del dominio irresponsabile, niente di piú facile che dare un altro nome a questo necessario meccanismo sociale. Per ora non vi è accordo generale sulla scelta del nome; perciò continuerò ad adoperare la vecchia brutta parola, fino a che non ne sarà inventata una migliore.

Da ciò che è stato detto nei capitoli precedenti risulta che nessuna riforma economica, per quanto intrinsecamente desiderabile, può condurre a dei cambiamenti vantaggiosi per gli individui e per la società da essi costituita, a meno che non venga effettuata in un ambiente desiderabile e con metodi desiderabili.

Per quel che riguarda lo stato, l'ambiente desiderabile per la riforma è il decentramento e l'autogoverno spinti al massimo. I metodi desiderabili per effettuare la riforma sono i metodi di non-violenza.

Passando dal generale al particolare e al concreto, l'idealista razionalista si trova di fronte al seguente problema: prima di tutto, con quali mezzi si può applicare il principio dell'autogoverno alla vita quotidiana degli individui? In secondo luogo, fino a che punto l'autogoverno delle parti che compongono la società è compatibile con la sua efficienza come un tutto? E in terzo luogo, se un'organizzazione centrale è necessaria per coordinare le attività delle parti che si autogovernano, cosa impedirà a questa organizzazione di diventare una oligarchia governante come quelle che purtroppo conosciamo?

La tecnica per l'autogoverno dappertutto, l'autogoverno per la gente comune nei loro impieghi comuni è una questione che non possiamo discutere utilmente se non abbiamo una idea chiara di quel che si può chiamare la storia naturale e la psicologia di gruppi. Quantitativamente un gruppo differisce da una folla per la sua grandezza; qualitativamente per la specie e l'intensità della vita mentale degli individui che lo costituiscono. Una folla è una gran quantità di gente; un gruppo è fatto di pochi. Una folla ha una vita mentale inferiore per qualità intellettuali, ed emotivamente è meno sotto il controllo volontario della vita mentale di ognuno dei suoi membri isolati. La vita mentale di un gruppo non è inferiore né intellettualmente né emotivamente alla vita mentale degli individui che lo compongono, può anzi, in circostanze favorevoli, essere superiore.

I fatti psicologici rilevanti di una folla sono i seguenti. Il tono emotivo della folla è essenzialmente orgiastico e dionisiaco. In virtú del fatto di esser membro di

una folla, l'individuo è liberato dalle limitazioni della sua personalità, ed è liberato da quel sub-personale, sub-umano mondo di sentimenti sfrenati e di credenze non critiche. Essere un membro di una folla è un'esperienza simile all'ebbrezza alcoolica. La maggior parte degli esseri umani sentono il desiderio di sfuggire alle limitazioni che frenano il loro io, di prendere delle vacanze periodiche per evadere dal loro troppo familiare, troppo squallido piccolo io. Non sapendo come salire dalla loro persona a una regione soprapersonale, e non essendo disposti, anche se ne fossero in grado, ad accettare le condizioni etiche, psicologiche e fisiologiche dell'autotrascendenza, si rivolgono naturalmente alla via discendente, la via che conduce giú, dalla personalità alla zona oscura dell'emotività sub-umana e dell'animalità panica. Di qui proviene il continuo desiderio dei narcotici e degli stimolanti, di qui l'attrazione eterna verso la folla. Il successo dei dittatori è dovuto in gran parte al loro abilissimo sfruttamento del bisogno umano universale di evadere dalle limitazioni della personalità. Essendosi accorti che la gente desidera prendersi una vacanza, per sfuggire sé stessa, nell'emotività sub-umana, hanno sistematicamente procurato ai loro sudditi le occasioni per farlo. I comunisti accusano la religione di essere l'oppio del popolo, ma non hanno fatto altro che sostituire la vecchia droga con un altro composto simile. Alla folla riunita intorno alla reliquia di un santo hanno sostituito la folla riunita in un'adunata politica; alle processioni religiose, le riviste militari e le parate del primo maggio. Lo stesso avviene con i dittatori fascisti. In tutti gli stati totalitari le masse vengono convinte, anzi obbligate, a prendersi delle vacanze, per sfuggire sé stesse, nel mondo sub-umano dell'emozione di folla. È significativo il fatto che, mentre incoraggiano e addirittura ordinano l'abbassamento verso la sub-umanità, i dittatori fanno il possibile per impedire agli uomini di prendere la via che porta a uscire dalle limitazioni personali, la via che conduce al non-attaccamento delle "cose di questo mondo" e all'attaccamento a quello che è super-personale. Le piú elevate manifestazioni della religione sono molto piú sospette ai tiranni di quelle piú basse, e con ragione. Infatti l'uomo che sfugge all'egoismo per entrare nella super-personalità ha trasceso il suo vecchio lealismo idolatra, non solo di fronte a sé stesso, ma anche di fronte alle divinità locali; la nazione, il partito, la classe, il padrone deificato. La trascendenza di sé, l'evasione dalla prigione dell'io verso l'unione con ciò che è al disopra della personalità, si compie generalmente in solitudine. Questa è la ragione per cui i tiranni preferiscono ammassare i loro sudditi in quelle grandi folle in cui l'individuo è ridotto a uno stato di ebbra sub-umanità.

È giunto il momento ora di prendere in esame il gruppo. La prima domanda che ci dobbiamo porre è questa: quando è che un gruppo diventa una folla? Non si tratta di un problema di definizioni verbali; si tratta di osservazione ed esperienza. Empiricamente si osserva che le attività del gruppo e i sentimenti caratteristici del gruppo diventano sempre piú difficili quando vi sono implicati circa piú di venti individui o meno di cinque. I gruppi che si riuniscono allo scopo di eseguire un compito specifico di lavoro manuale possono permettersi di essere piú grandi dei gruppi che si riuniscono allo scopo di mettere insieme le loro nozioni ed elaborare una politica comune, o di quelli che si riuniscono per degli esercizi religiosi, o per mutuo conforto, o anche soltanto per "stare insieme" convivialmente. Venti e anche trenta persone possono lavorare insieme e rimanere gruppo. Ma tale numero sarebbe troppo grande per

un gruppo che si fosse riunito per quegli scopi che ho menzionato. È significativo il fatto che Gesú avesse solo dodici apostoli; che i benedettini fossero divisi in gruppi di dieci sotto un decano (dal greco δέκα: dieci): che dieci sia il numero di individui che costituiscono una cellula comunista. Comitati di piú di una dozzina di membri risultano troppo numerosi per essere organizzati. Il numero perfetto per un pranzo è di otto persone. Le adunate dei quaccheri piú riuscite sono in generale quelle alle quali si trovano poche persone. Gli educatori sono d'accordo che il numero piú soddisfacente di alunni in una classe è fra gli otto e i quindici. Nell'esercito le unità minori sono di dieci uomini. Il *coven* delle streghe era un gruppo di tredici. E cosí di seguito. Tutte le prove indicano chiaramente che esiste una grandezza *optimum* per i gruppi, e che questa si aggira sui dieci per gruppi che si riuniscono per scopi sociali, religiosi e intellettuali, e si aggira dai dieci ai trenta per i gruppi impegnati in lavori manuali. Stando cosí le cose è chiaro che le unità autogovernantesi dovrebbero essere dei gruppi della grandezza *optimum*. Se sono inferiori all'ottimo non riusciranno a sviluppare quel campo emozionale che dà alle attività del gruppo la sua qualità caratteristica, mentre sarà inadeguata la quantità disponibile di informazioni e di esperienza accumulata. Se sono gruppi maggiori dell'ottimo tenderanno a dividersi in sotto-gruppi della grandezza dell'*optimum*, o, se gli individui che li compongono rimangono uniti, ci sarà il pericolo che ricadano nella stupidità ed emotività sub-umana della folla.

La tecnica dell'autogoverno industriale è stata discussa con una quantità di esempi concreti in un libro importante dell'economista francese Hyacinthe Dubreuil intitolato *À chacun sa chance*. Dubreuil occupa un posto a sé fra gli scrittori che s'occupano dell'organizzazione industriale; egli è forse l'unico che abbia avuto un'esperienza personale delle condizioni di fabbrica come operaio. Perciò quello che scrive sull'argomento dell'organizzazione industriale ha un'autorità che non hanno le affermazioni di coloro che si basano su informazioni di seconda mano come base per le loro teorie. Dubreuil, fa notare che anche le piú grandi industrie possono venire organizzate in modo da consistere in una serie di gruppi autogovernantisi e pure coordinati, composti di un massimo di trenta membri. All'interno dell'industria ognuno di questi gruppi può agire come una specie di sotto-appaltatore che si impegni a effettuare un dato lavoro, di una data qualità, e per una data somma. L'equa divisione di questa somma fra i membri del gruppo è lasciata al gruppo stesso, come pure il mantenimento della disciplina, l'elezione dei rappresentanti e dei dirigenti. Gli esempi citati da Dubreuil, tolti dagli annali della storia industriale e dalla sua propria esperienza di operaio, tendono a mostrare che questa forma di organizzazione è apprezzata dai lavoratori, ai quali essa dà una certa indipendenza anche all'interno dei maggiori complessi industriali, e che, nella maggioranza dei casi, ha per risultato un aumento di efficienza lavorativa. Come egli fa notare, questa forma di organizzazione ha anche il merito di educare quelli che ne fanno parte all'esercizio della collaborazione e della mutua responsabilità.

Nelle condizioni attuali la grande maggioranza delle fabbriche sono piccoli despotismi, benevoli in alcuni casi, malevoli in altri. Anche là dove prevale la benevolenza si esige dagli operai un'obbedienza passiva, e questi sono diretti da sorveglianti non scelti da loro, ma nominati dall'alto. In teoria possono essere sudditi di uno stato democratico; ma in pratica passano tutta la loro vita lavorativa come sudditi di un piccolo ti-

ranno. Il piano di Dubreuil, se fosse generalmente adottato, introdurrebbe una vera democrazia nelle fabbriche. E se non si adotta un piano di questo genere importerà poco all'individuo se l'industria nella quale lavora è proprietà dello stato, di una società cooperativa, di una società per azioni o di un individuo privato. L'obbedienza passiva verso ufficiali nominati dall'alto, è sempre obbedienza passiva, chiunque sia il generale in capo. Inversamente, anche se il comando supremo è in mani inadatte, l'uomo che accetta volontariamente delle regole nella cui compilazione ha avuto parte egli stesso, che obbedisce a dei dirigenti scelti da lui, che ha contribuito a decidere quanto e in quali condizioni lui ed i suoi compagni debbano essere pagati, è in quanto a questo il suddito libero e responsabile di un governo realmente democratico e gode di quei vantaggi psicologici che solo una tale forma di governo può dare.

Degli schiavi a salario moderni Lenin scrive che sono talmente oppressi dalla povertà e dal bisogno che « non possono venir seccati con la democrazia », e « non hanno tempo per la politica », e che perciò « nel corso ordinario e pacifico degli eventi la maggioranza della popolazione è esclusa dalla partecipazione alla vita politica pubblica ». Questa affermazione è soltanto parzialmente vera. Non tutti quelli che non si vogliono occupare della democrazia sono esclusi dalla vita politica dal bisogno e dalla miseria. Molti operai ben pagati e, anche, molti fra i piú ricchi beneficiari del sistema capitalistico, non hanno voglia di occuparsi di politica. La ragione non è economica ma psicologica: ha le sue radici non nell'ambiente, ma nell'eredità. Le persone appartengono a diversi tipi psicologici e sono dotate di gradi diversi di intelligenza generale. La volontà e l'abilità di interessarsi efficacemente alla politica su vasta scala non è di tutti, né della maggioranza degli individui. È concesso solo a pochi di sentire preoccupazione per le idee generali, per le cose e persone distanti nello spazio, per avvenimenti contingenti che importeranno in futuro. « Cos'è per lui Ecuba, e cos'è lui per Ecuba? (*Amleto*, Atto II, Sc. II) ». La risposta nella maggior parte dei casi è: proprio niente. Un miglioramento nel livello di vita potrebbe aumentare percettibilmente il numero di persone per cui Ecuba significa qualcosa. Ma, anche se tutti fossero ricchi, ci sarebbe sempre un gran numero di persone congenitamente incapaci di occuparsi di cose cosí lontane dai fatti caldi e tangibili della esperienza quotidiana. Come stanno le cose attualmente, milioni di individui entrano nella vita con un'incapacità congenita. Hanno il privilegio di votare su questioni politiche di vasta scala e di larga portata, ma sono per natura incapaci di interessarsi intelligentemente a problemi che non siano di scala e di portata minima. Troppo spesso i creatori delle costituzioni democratiche hanno agito come se gli uomini fossero fatti per la democrazia e non la democrazia per gli uomini. Il voto è stato una specie di letto di Procuste sul quale tutti gli esseri umani si sarebbero dovuti distendere, per quanto ampi i loro orizzonti, per quanto limitate le loro abilità. È naturale che i risultati di questa specie di democrazia abbiano portato a delle delusioni. Ciononostante rimane vero che la libertà democratica è una buona cosa per quelli che ne godono, e che l'esercizio dell'autogoverno è un elemento quasi indispensabile nel *curriculum* dell'educazione morale e psicologica dell'uomo. Gli esseri umani appartengono a tipi diversi: è perciò necessario creare diversi tipi di istituzioni democratiche e autogovernantisi, adatte ai diversi tipi di individui. Cosí le persone aventi interessi limitati possono trovare il campo adatto al loro genere di abilità politica in gruppi autogovernantisi entro un'industria, o una

cooperativa di consumo o di produzione, o nell'amministrazione di una parrocchia, di un borgo o di una contea. Mediante cambiamenti relativamente lievi negli attuali sistemi di organizzazione locale e professionale, sarebbe possibile rendere quasi ogni individuo membro di qualche gruppo autogovernantesi. In tal modo il morbo dell'obbedienza passiva potrebbe essere eliminato, curato il vizio dell'indolenza politica e messi a portata di tutti i vantaggi della libertà responsabile e attiva. Con riferimento a questo, val qui la pena di notare un cambiamento molto importante avvenuto recentemente nelle nostre abitudini sociali. Materialmente questo cambiamento può venir espresso come il declino della comunità; psicologicamente come il declino del senso della comunità. Le ragioni di questo doppio cambiamento sono varie e di vario genere. Ecco alcune delle piú importanti.

Il controllo delle nascite ha ridotto il numero dei componenti della famiglia media e, per varie ragioni che appariranno chiare in seguito, le vecchie abitudini di vita patriarcale sono quasi completamente scomparse. È raro trovare al giorno d'oggi genitori, figli sposati e nipoti che convivano nella stessa casa o strettamente associati. Le famiglie numerose e i gruppi patriarcali erano comunità in cui i bambini e gli adulti dovevano imparare (spesso con mezzi assai dolorosi) l'arte della cooperazione e la necessità di accettare delle responsabilità per altri. Queste scuole, in verità assai rudi, in cui si imparava il senso della comunità, sono ormai scomparse.

I nuovi mezzi di trasporto hanno profondamente modificato la vita del villaggio e della piccola città. Fino a non piú di una generazione fa, la maggior parte dei villaggi erano delle comunità bastanti a sé stesse. Ogni mestiere era rappresentato dal suo tecnico locale; i prodotti locali erano consumati o scambiati nel vicinato; gli abitanti lavoravano sul posto. Se desideravano istruzione o divertimenti o religione, dovevano mobilitare i talenti locali e produrre tutto ciò da sé. Oggi tutto questo è cambiato. Grazie al miglioramento dei trasporti, il villaggio è ora strettamente collegato al resto del mondo economico. Le merci e i servizi tecnici vengono da lontano. Gran numero dei suoi abitanti vanno a lavorare nelle fabbriche o negli uffici in città lontane. La musica e il teatro sono forniti non dai talenti locali, ma da onde invisibili e dallo schermo cinematografico. Un tempo tutti i membri della comunità erano sempre sul posto, ora, grazie alle automobili, alle motociclette e agli autobus, gli abitanti stanno di rado nel loro villaggio. I divertimenti della comunità, il culto della comunità, gli sforzi della comunità per assicurarsi la cultura, tendono a declinare, per la semplice ragione che nelle ore di svago gran parte dei membri della comunità si trovano altrove. E questo non è tutto. I piú vecchi abitanti di Middletown, come ricorderanno i lettori della classica opera di Lynd sulla vita di provincia americana, si lamentavano che il motore a scoppio avesse causato il declinare delle abitudini di buon vicinato. I vicini hanno la Ford e la Chevrolet, perciò non son piú lí per fare un buon vicinato; o se per caso sono a casa si contentano di parlare per telefono. Il progresso tecnico ha ridotto il numero dei contatti fisici, impoverito i rapporti spirituali fra i membri di una comunità.

Il professionalismo centralizzato ha influenzato non solo i trattenimenti locali, ma anche le manifestazioni di beneficenza locale e il mutuo soccorso. Gli ospedali forniti dallo stato, i servizi medici e infermieristici dello stato, sono certo molto piú efficaci delle prestazioni dei vicini. Ma questa aumentata efficienza è guadagnata

al prezzo di una certa tendenza da parte dei vicini a misconoscere la responsabilità comune e ad addossarla completamente sull'autorità centrale. In un sistema perfettamente organizzato di socialismo di stato la carità sarebbe non soltanto superflua, ma veramente criminale. I buoni samaritani sarebbero tradotti in giustizia per aver osato immischiarsi senza l'esperienza necessaria in casi che appartengono ovviamente a professionisti pagati dallo stato.

Le ultime tre generazioni hanno visto un grande aumento nella grandezza e nel numero delle grandi città. La vita è piú emozionante e si può guadagnare piú denaro nelle città che nei villaggi o nelle cittadine. Perciò è cominciata la migrazione dalla campagna alla città. Insieme con questo esercito di emigranti si sono mossi gli ambiziosi, gli uomini di talento, gli avventurosi. Per piú di un secolo c'è stata la tendenza, da parte dei membri piú dotati delle piccole comunità rurali, a lasciare la loro casa e a cercare fortuna nelle città. Per conseguenza ciò che rimane nei villaggi e nelle città di provincia dei paesi industrializzati, ha le caratteristiche di una popolazione residua, selezionata alla rovescia in base alla sua mancanza di iniziativa e di doti intellettuali. Perché è cosí difficile indurre i contadini e i piccoli agricoltori ad adottare i nuovi metodi scientifici? Fra le altre ragioni, perché quasi tutti i bambini eccezionalmente intelligenti nati nella famiglia rurale da circa un secolo hanno colto la prima occasione per abbandonare la campagna per la città. La vita delle comunità nelle campagne è perciò assai impoverita; ma (e questo è il punto piú importante) la vita di comunità dei grandi centri urbani non se ne è arricchita in proporzione. Non si è arricchita per la buona ragione che, diventando enormi, le città son diventate anche caotiche. Un'"escrescenza" metropolitana,

come già Cobbett chiamava la piccola Londra dei suoi tempi, non è piú un tutto organico, non esiste piú come comunità, alla cui vita gli individui possono partecipare con vantaggio. Gli uomini e le donne sfiorano al passaggio altri uomini e altre donne; ma il contatto non è che esterno e meccanico. Ognuno di essi può dire, come l'allegro mugnaio della canzone: «Io non mi preoccupo di nessuno, e nessuno si preoccupa di me». La vita metropolitana è atomistica. La città, come città, non fa niente per collegare le sue particelle umane fino a disegnare uno schema di vita responsabile e comune. Quello che la campagna perde da una parte, la città lo perde dall'altra.

Alla luce di queste affermazioni sulle principali ragioni che hanno causato il recente declinare delle comunità e del senso della comunità negli individui, possiamo suggerire qualche rimedio. Per esempio le scuole e le università potrebbero essere trasformate in comunità organiche e usate per ritardare, per un breve periodo nella carriera dell'individuo, la decadenza della famiglia e della vita del villaggio. (Si sta facendo un esperimento interessantissimo in questo senso all'università di Black Mountain, nella Carolina del Nord). Fino a un certo punto certamente l'antica vita "naturale" dei villaggi e delle piccole città, la vita che le circostanze economiche, tecniche e religiose del passato hanno imposto a queste comunità, può essere sostituita da un prodotto sintetico, coscientemente inventato; una vita di associazioni organizzate per il governo locale, per lo sport, per le attività culturali e cosí via. Queste associazioni esistono già e non dovrebbe essere difficile farvi partecipare un numero maggiore di persone, e al tempo stesso rendere le loro attività cosí interessanti che la gente senta il desiderio di parteciparvi invece di prendere la via della minor resistenza come fa ora,

e di vivere una vita sconnessa, atomistica, obbedendo passivamente durante le ore di lavoro, e lasciandosi passivamente divertire da macchine durante le ore di svago. L'esistenza di associazioni di questo genere servirebbe a rendere meno monotona la vita della campagna e contribuirebbe perciò ad arrestare la fuga verso la città. Al tempo stesso il decentramento dell'industria e la sua associazione con l'agricoltura dovrebbero rendere possibile all'uomo di campagna di guadagnare quanto l'abitante delle città. Malgrado la facilità con la quale si può distribuire adesso l'energia elettrica, il movimento verso il decentramento dell'industria non è ancora molto forte. Dei grandi centri popolati, come Londra e Parigi, hanno un'enorme forza di attrazione per le industrie. Piú numerosa è la popolazione, maggiore il mercato; maggiore il mercato e piú forte la forza di gravità che attira il fabbricante. Nuove industrie si impiantano ai margini delle grandi città e le fanno diventare ancora piú grandi. Per ottenere dei guadagni leggermente maggiori, dovuti al minor costo di distribuzione, gli industriali stanno rapidamente rendendo Londra caoticamente grande, disperatamente congestionata, terribilmente difficile accedervi e uscirne, e vulnerabile agli attacchi aerei quanto nessun'altra città al mondo. Una delle funzioni legittime, urgentemente necessarie, dello stato è quella di costringere l'industria a un razionale decentramento secondo un piano prestabilito.

La vita in una grande città è atomistica. Come le si può dare l'impronta della comunità? Come si può incorporare l'individuo in un gruppo responsabile, autogovernantesi? In una città moderna il problema di organizzare la vita di comunità responsabili su una base locale, non è di facile soluzione. Le città moderne sono state create e sono conservate mediante il lavoro di

tecnici altamente specializzati. Il massacro di alcune migliaia di ingegneri, amministratori e medici, basterebbe a ridurre qualsiasi grande centro metropolitano a uno stato di caos, appestato e affamato. Perciò, in molte sue parti, il governo locale di una grande città è diventata una questione molto tecnica, una impresa di quelle che devono seguire un piano centrale e che devono essere eseguite da esperti. La sola parte a cui sarebbe possibile estendere vantaggiosamente le istituzioni esistenti dell'autogoverno locale, è quella che riguarda la polizia e l'osservanza delle leggi. Ho letto che in Giappone le città erano, e forse sono ancora, divise in frazioni di circa 100 abitanti ciascuna. Gli abitanti di ogni frazione accettavano una certa quantità di responsabilità l'uno per l'altro e dovevano rispondere della buona condotta e dell'obbedienza alla legge all'interno di ognuna di esse. È evidente che un simile sistema si presta ai piú mostruosi abusi sotto un governo dittatoriale. Anzi, ci viene riferito che i nazisti hanno già organizzato le loro città in questa maniera. Ma non vi è istituzione governativa che non si presti ad abusi. I parlamenti eletti sono stati adoperati come strumenti di oppressione; i plebisciti hanno servito a confermare e a rafforzare la tirannia; le corti di giustizia sono state trasformate in tribunali militari. Come tutto il resto, il sistema delle frazioni può essere una fonte di bene in un ambiente buono, e una fonte assoluta di male in un ambiente cattivo. In ogni caso è un sistema da esaminarsi da parte di coloro che aspirano a imporre un senso di comunità alla vita atomistica e irresponsabile dei cittadini moderni. Per il resto sembra che la principale esperienza del cittadino, riguardo alle istituzioni democratiche e all'autogoverno responsabile, dovrebbe ottenersi non nell'amministrazione locale, ma nel campo dell'industria e dell'economia, delle attività

religiose e culturali, dell'atletica e dei divertimenti.

Nei paragrafi precedenti ho cercato di rispondere alla prima delle nostre domande e ho descritto i sistemi mediante i quali si possono applicare i principî dell'autogoverno alla vita quotidiana degli individui normali. La nostra seconda domanda riguarda la compatibilità dell'autogoverno nel suo complesso, con l'efficienza dell'industria in particolare e della società in generale. In Russia l'autogoverno nell'industria è stato tentato nei primi anni della rivoluzione e fu abbandonato in favore dell'organizzazione autoritaria. Nella fabbrica la disciplina non è tenuta da rappresentanti eletti del Soviet o del comitato degli operai, ma da persone nominate dal partito comunista. La nuova concezione dell'amministrazione vigente nella Russia sovietica è stata riassunta da Kaganovitch in un discorso al XVII congresso del partito comunista. « L'amministrazione » ha detto Kaganovitch « significa il potere di distribuire le cose materiali, di nominare e licenziare i subordinati, in una parola, di essere padroni delle singole imprese. » Questa definizione dell'amministrazione sarebbe approvata senza esitazione da tutti i dittatori industriali nei paesi capitalistici.

I sostenitori dell'attuale governo russo dicono che il cambiamento dall'autogoverno all'amministrazione autoritaria è stato necessario nell'interesse dell'efficienza. Sembra infatti probabile che degli operai senza esperienza e senza educazione fossero incapaci di governarsi da sé e mantenere l'efficienza industriale. Ma nell'Europa Occidentale e negli Stati Uniti non dovrebbe sorgere una simile situazione. Anzi Dubreuil ha fatto notare, come fatto storico, che l'autogoverno nella fabbrica ha spesso condotto a un aumento dell'efficienza. Sembrerebbe allora che in paesi dove tutti gli individui sono relativamente istruiti e abituati ai procedimenti

delle istituzioni democratiche non vi debba essere alcun pericolo che l'autogoverno porti al venir meno della disciplina nella fabbrica, e al declinare della produzione. Ma, come la parola "libertà", la parola "efficienza" copre un'infinità di peccati. Anche se si potesse dimostrare infallibilmente che l'autogoverno nell'industria porta invariabilmente a maggior benessere e a maggior produzione, anche se si potesse provare sperimentalmente che gli aspetti migliori dell'individualismo e del collettivismo si potrebbero riunire se lo stato coordinasse le attività delle industrie autogovernate, ci sarebbero ancora lamentatori per l'"inefficienza". E dal loro punto di vista le lamentele sarebbero giustissime. Infatti per le classi dirigenti, non solo nei paesi totalitari, ma anche in quelli democratici, l'"efficienza" significa prima di tutto "efficienza militare". Ora, una società in cui il principio dell'autogoverno è stato applicato alle attività ordinarie di tutti i suoi membri, è una società che a scopi puramente militari è probabilmente e decisamente inefficiente. Una società militarmente efficiente è quella i cui membri sono stati educati all'abitudine dell'obbedienza passiva, e alla cui testa vi è un individuo che esercita l'autorità assoluta per mezzo di una gerarchia perfettamente allenata di amministratori. In tempo di guerra una simile società può essere maneggiata come una singola unità, con straordinaria rapidità e precisione. Una società composta di individui abituati a lavorare in gruppi autogovernati non è una perfetta macchina bellica. I suoi membri possono pensare e avere delle idee proprie. Ma i soldati non devono né pensare né avere idee proprie. « A loro non tocca discutere, a loro tocca solo agire e morire » (Tennyson, Charge of the Light Brigade). Inoltre una società in cui l'autorità è decentrata, una società composta di parti coordinate, ma autogovernate, non può es-

sere maneggiata con tanta rapidità e sicurezza quanto una società totalitaria sotto un dittatore. L'autogoverno dappertutto non è compatibile con l'efficienza militare. Fintanto che le nazioni insistono a usare la guerra come strumento della loro politica, l'efficienza militare sarà valutata sopra ogni altra cosa. Perciò i piani per estendere il principio dell'autogoverno, o non saranno tentati affatto o, se lo saranno, verranno prontamente abbandonati, come è avvenuto in Russia. Ci troviamo inevitabilmente un'altra volta di fronte al male centrale dei nostri tempi, il crescente e predominante male della guerra. Nel prossimo capitolo discuterò i metodi possibili per venire a capo di questo male. Nel resto di questo capitolo cercherò di rispondere ai problemi che riguardano l'efficienza di una società formata di unità coordinate e autogovernate, e la natura del corpo coordinante.

Dubreuil ci ha mostrato come anche le piú grandi imprese industriali possano essere organizzate in modo da consistere in un numero di gruppi coordinati e autogovernati; e ha portato delle ragioni che permettono di supporre come una simile organizzazione non ridurrebbe l'efficienza delle imprese in questione, e potrebbe anzi aumentarla. Questa democrazia industriale su piccola scala è teoricamente compatibile con ogni specie di controllo su vasta scala delle industrie in questione. Può essere (e in certi casi lo è stata) applicata alle industrie funzionanti nel sistema capitalistico; ad aziende sotto il diretto controllo dello stato; ad imprese cooperative; ad aziende miste, come il Port of London Authority, che sono sotto la giurisdizione dello stato ma hanno la loro amministrazione autonoma. In pratica questa democrazia industriale su piccola scala, questo autogoverno per tutti, è intrinsecamente piú compatibile con le organizzazioni delle imprese di queste due ultime

specie: la cooperativa e la mista. È quasi ugualmente incompatibile col capitalismo e con il socialismo di stato. Il capitalismo tende a produrre un'infinità di piccoli dittatori, ognuno alla testa del suo piccolo regno di affari. Il socialismo di stato tende a produrre un'unica dittatura centrale e totalitaria, che detiene l'autorità assoluta su tutti i sudditi attraverso una gerarchia di agenti burocratici.

Le cooperative e le imprese miste esistono già e funzionano benissimo. Non dovrebbe essere un atto rivoluzionario aumentare il loro numero ed estendere il loro campo, nel senso che questo non dovrebbe provocare la violenta opposizione che gli uomini provano contro i progetti che implicano un principio completamente nuovo. Nei suoi effetti però l'atto sarebbe rivoluzionario, poiché porterebbe una profonda modificazione del sistema esistente. Questa sola ragione è sufficiente per preferire queste forme, che in definitiva portano al controllo industriale, a qualsiasi altra. L'intrinseca compatibilità dell'impresa cooperativa e dell'impresa mista con la democrazia industriale su piccola scala e con l'autogoverno dappertutto, costituisce un'altra ragione per preferirla. Non è mio compito discutere a questo punto il modo di cordinare le attività di imprese cooperative parzialmente autonome e di imprese miste. Per i dettagli tecnici il lettore è rinviato ancora una volta alla letteratura sulla pianificazione sociale ed economica. Io mi limiterò qui a citare un passo significativo dell'eccellente saggio del prof. David Mitrany, sulla *Yale Review* del 1934. Parlando della necessità di pianificazioni vaste, il prof. Mitrany scrive che «queste non significano necessariamente un governo piú centralizzato e un'amministrazione burocratica». Il controllo pubblico può significare altrettanto bene decentramento, come per esempio se si tolgono a una corpora-

zione privata di importanza nazionale delle attività e dei servizi che potrebbero essere effettuati con migliori risultati da parte delle autorità locali. La pianificazione, infatti, per essere fatta con intelligenza dovrebbe comprendere una grande quantità di diverse organizzazioni e adattare la struttura e il funzionamento delle sue parti alle esigenze di ogni singolo caso.

« Un notevole cambiamento di opinioni su questa questione è evidente in questo paradosso: che la crescente richiesta di intervento da parte dello stato è contemporanea a una crescente sfiducia nell'efficienza dello stato. Perciò troviamo che, anche fra i socialisti, come si può vedere dagli ultimi opuscoli dei fabiani, la vecchia idea della nazionalizzazione dell'industria sotto la direzione di un ministero, responsabile di fronte al Parlamento, sia per la politica che per l'amministrazione, è stata generalmente sostituita da progetti che anche nell'ambito della proprietà pubblica prevedono delle amministrazioni autonome. » Dopo aver descritto la costituzione di imprese miste quali la Società Elettrica Centrale (fondata in Inghilterra da un governo conservatore), la British Broadcasting Corporation e la Società dei Trasporti di Londra, il prof. Mitrany conclude che è soltanto « con simili mezzi che si può eliminare l'influenza sia della politica che del denaro. I radicali e i conservatori sono ormai d'accordo sulla necessità di mettere l'amministrazione di queste imprese pubbliche su di una base puramente funzionale, che riduca la parte che vi può avere il Parlamento o qualsiasi altro corpo rappresentativo, alla determinazione lontana, occasionale e indiretta di politica generale ».

Al di sopra di questi "amministratori funzionali" semi-autonomi è chiaro che ci dovrà essere un'autorità definitivamente coordinante, un gruppo di tecnici che avranno il compito di amministrare gli amministratori.

Cosa può impedire all'esecutivo politico centrale di unirsi a questi amministratori tecnici per diventare l'oligarchia governante di uno stato totalitario? La risposta sarà che fino a quando le nazioni continueranno a prepararsi alla guerra scientifica nulla potrà impedire che questo avvenga, anzi ci sarà ogni ragione di supporre che questo avverrà. In un ambiente militaristico, anche i cambiamenti piú desiderabili saranno inevitabilmente deformati. In un paese che si prepara per la guerra moderna, le riforme intese a portare un decentramento e una vera democrazia saranno poste al servizio dell'efficienza militare, il che in pratica significa che saranno usate per rafforzare la posizione di un dittatore o di una oligarchia governante.

Dove l'ambiente internazionale è militaristico, i dittatori useranno la necessità della "difesa" come la scusa per impadronirsi del potere assoluto. Ma anche dove non c'è minaccia di guerra, la tentazione di abusare della posizione di autorità sarà sempre forte. Come potranno liberarsi di questo male i nostri ipotetici amministratori di amministratori e i membri dell'esecutivo politico centrale? Questa questione è discussa dettagliatamente negli ultimi paragrafi del capitolo sull'Ineguaglianza, al quale rimando il lettore. L'ambizione può esser frenata, ma non può essere soppressa da nessuna specie di congegno legale. Se vogliamo estirparla dobbiamo farlo dalla radice, mediante l'educazione intesa nel senso piú vasto della parola. Nelle nostre società gli uomini sono paranoicamente ambiziosi perché l'ambizione paranoica è ammirata come una virtú, e se uno si arrampica con successo è adorato come se fosse un dio. Si sono scritti piú libri su Napoleone che su qualunque altro essere umano. Cosa sogna della gente per cui il piú agile arrampicatore o il piú abile bandito rappresenta l'eroe del quale piú desidera sentir parlare?

I Duce e i Führer cesseranno di essere la piaga del mondo quando la maggioranza degli uomini considererà questi avventurieri con lo stesso disgusto con il quale guarda ora gl'imbroglioni e i banditi. Fintantoché gli uomini adoreranno i Cesari e i Napoleoni, ci saranno Cesari e Napoleoni e questi li renderanno infelici. Il giusto atteggiamento verso l'"eroe" è quello di Bacone, non quello di Carlyle. « Fa come la scimmia », scrisse Bacone del tiranno ambizioso, « fa come la scimmia, che piú in alto si arrampica e piú mette in mostra il deretano ». Le qualità dell'eroe sono brillanti: brillante è anche il sedere del mandrillo. Quando tutti saranno d'accordo con il giudizio che dà sui Führer il grande Cancelliere, non vi saranno piú Führer da giudicare. Intanto ci dobbiamo contentare di porre degli ostacoli amministrativi e legali sulla strada dell'ambizioso. Questi sono molto meglio di niente; ma non saranno mai completamente efficaci.

IX

LA GUERRA

TUTTE le strade verso un miglioramento della società sono prima o poi bloccate dalla guerra, dalla minaccia della guerra, dai preparativi per la guerra. Questa è la verità, odiosa e inevitabile, che emerge, chiara ed evidente, dalle discussioni contenute nei capitoli precedenti.

Esaminiamo brevemente la natura della guerra, le sue cause e le sue possibili alternative, i metodi per curare la mania del militarismo che affligge il mondo nel momento attuale (1).

NATURA DELLA GUERRA

1 - La guerra è un fenomeno puramente umano. Gli animali inferiori fanno dei duelli nel calore dell'eccitazione sessuale e uccidono per cibo e occasionalmente per sport. Ma le attività di un lupo che mangia una pecora o di un gatto che giuoca con un topo, non rassomigliano alla guerra piú di quel che si assomiglino le attività dei macellai e dei cacciatori alla volpe. Anche le lotte fra cani affamati o cervi in amore sono come le dispute di osteria e non hanno niente in comune con la guerra, che è l'assassinio in massa organizzato

(1) Alcuni passi di questo capitolo sono tolti con piccole varianti da articoli stampati in *An Encyclopedia of Pacifism*, London, 1937.

a sangue freddo. Alcuni insetti socialmente organizzati, vanno, è vero, a combattere con degli eserciti: ma i loro attacchi sono sempre diretti contro membri di un'altra specie animale. L'uomo è unico ad organizzare l'assassinio in massa della propria specie.

2 - Alcuni biologi, fra i quali il piú eminente è sir Arthur Keith, considerano che la guerra agisca come una "roncola da potatura", assicurando la sopravvivenza del piú forte fra gli individui e le nazioni civili. Questo è evidentemente assurdo. La guerra tende a eliminare i giovani e i forti e a lasciar sopravvivere i malati. E non vi è alcuna ragione di supporre che i popoli che hanno tradizioni di violenza e una buona tecnica di guerra siano superiori agli altri. Gli esseri umani piú preziosi non sono necessariamente i piú bellicosi. Anzi, non è nemmeno storicamente provato che siano sempre i piú bellicosi a sopravvivere. Possiamo riassumere dicendo che, per quel che riguarda gli individui, la guerra seleziona alla rovescia; per quel che riguarda le nazioni e i popoli seleziona puramente a caso, provocando a volte il dominio e la sopravvivenza dei popoli piú bellicosi, a volte, al contrario, provocando la loro distruzione e la sopravvivenza dei piú miti.

3 - Esistono attualmente certe società umane primitive, come quella degli eschimesi, in cui la guerra è non soltanto sconosciuta, ma inimmaginabile. Tutte le società civili sono però bellicose. Si può domandare se la correlazione fra la guerra e la civiltà sia necessaria e inevitabile. Le testimonianze dell'archeologia sembrano indicare che la guerra fece la sua apparizione in un particolare momento nella storia della civiltà primitiva. Vi è ragione di supporre che l'apparire della guerra fosse collegato a un improvviso cambiamento nel modo di essere della coscienza umana. Questo cambiamento, come suggerisce il dott. J. D. Unwin (1), può essere stato a sua volta collegato con la accresciuta continenza sessuale da parte delle classi dirigenti delle società bellicose. Il sintomo archeologico di questo cambiamento è la quasi improvvisa apparizione di palazzi reali e di elaborati monumenti funerari. Il sorgere della guerra sembra collegato con il sorgere di condottieri coscienti di sé, pieni dell'idea del dominio personale e della sopravvivenza personale dopo la morte. Anche oggi, quando le considerazioni economiche sono ritenute quelle supreme, l'idea della "gloria" e della "celebrità immortale" fermenta ancora nelle menti dei dittatori e dei generali, e ha una parte importante tra le cause della guerra.

4 - Le varie civiltà del mondo hanno adottato verso la guerra degli atteggiamenti fondamentalmente diversi. Confrontate l'atteggiamento cinese e indiano verso la guerra con quello europeo. Gli europei hanno sempre adorato l'eroe militare e, dopo il sorgere del cristianesimo, il martire. Il cinese no. L'essere umano ideale secondo l'idea di Confucio è l'uomo giusto, ragionevole, umano e colto, che vive in pace in una società ordinata e armoniosa. Il confucianesimo, per citare Max Weber, « preferisce una saggia prudenza al semplice coraggio fisico, e dichiara che l'intempestivo sacrificio della vita non è degno dell'uomo saggio. » La nostra ammirazione europea per l'eroismo militare e per il martirio ha portato a far credere agli uomini che una bella morte è piú importante di una bella vita, e che una lunga carriera di pazzie e di delitti può essere cancellata con un solo atto di coraggio fisico. Il misticismo di Lao-Tseu (o di chiunque fosse l'autore del *Tao*

(1) In *Sex and Culture*, Oxford, 1934.

Teh Ching) conferma e completa il razionalismo di Confucio. Il Tao è un eterno principio cosmico che al tempo stesso è la piú intima radice dell'essere umano. Chi vuole vivere in armonia col Tao deve astenersi dalla superbia, dalla vanità e dall'aggressività, deve coltivare l'umiltà e rendere bene per male.

Fin dal tempo di Confucio e di Lao Tseu gli ideali cinesi sono stati essenzialmente pacifisti. I poeti europei hanno glorificato la guerra; i teologi europei hanno trovato delle giustificazioni per la persecuzione religiosa e per l'aggressione nazionalistica. Questo in Cina non è avvenuto. I filosofi e i poeti cinesi sono stati quasi tutti antimilitaristi. Il soldato era considerato un essere inferiore, da non mettersi allo stesso livello con lo studioso o con l'amministratore. Una delle tragedie della storia è che l'occidentalizzazione della Cina abbia significato la progressiva militarizzazione di una civiltà che per circa tremila anni aveva continuamente predicato l'ideale pacifista. La coscrizione fu imposta a un gran numero di cinesi nel 1936, e il soldato è ora additato all'ammirazione del popolo. È strana, ma significativa, la seguente citazione dal *New York Times* del 17 giugno 1937: « Il *Sin Wan Pao*, principale giornale di Sciangai in lingua cinese, ha oggi consigliato ad Adolfo Hitler e a Benito Mussolini di seguire l'esempio del generale Yang Sen comandante della XX armata nella provincia di Szechuan. Il generale ha 27 mogli. » « All'età di soli 40 anni il generale Yang ha un bambino per ogni anno della sua vita », dice il giornale. « Il generale Yang ha organizzato un perfetto allenamento militare per la sua prole. Questo comincia quando un piccolo Yang raggiunge l'età di 7 anni, e il trattamento diventa rigidissimo quando il bambino raggiunge i 14. La famiglia possiede un campo militare esclusivamente per sé. Quando vengono delle visite, i piccoli Yang fanno

loro un ricevimento militare e marciano davanti agli ospiti in perfetto ordine di parata. » Si ride; ma la triste verità è che il generale Yang e i suoi 40 figliuoli, col loro perfetto ordine di parata, sono sintomi grotteschi del nuovo, peggiorato spirito occidentale di una Cina che ha voltato le spalle alla saggezza di Confucio e di Lao Tseu e si è prostituita al militarismo europeo. L'aggressione giapponese dovrà per forza intensificare questo nuovo spirito militaristico della Cina. Entro un paio di generazioni è probabile che la Cina stessa sarà una potenza aggressiva e imperialista.

Il pacifismo indiano trova la sua espressione piú completa negli insegnamenti di Budda. Il buddismo, come l'induismo, predica *l'ahimsa*, o la benevolenza verso tutti gli esseri viventi. Proibisce perfino ai laici di avere niente a che fare con la fabbricazione e la vendita di armi, la preparazione di veleni e stupefacenti, con il mestiere di soldato o il macello di animali. Sola fra tutte le religioni del mondo, il buddismo ha seguito la sua strada senza persecuzioni, censura o inquisizioni. Sotto tutti questi riguardi la sua storia è enormemente superiore a quella del cristianesimo che si è fatto strada fra gente dedita al militarismo e che poteva giustificare le sanguinarie tendenze dei suoi aderenti con un appello alla selvaggia letteratura dell'Età del Bronzo, contenuta nel Vecchio Testamento. Per i buddisti la collera è sempre e incondizionatamente deplorevole. Per i cristiani, educati a identificare Gehova con Dio, esiste invece il "giusto sdegno". Grazie alla possibilità che lo sdegno sia giusto, i cristiani si sono sempre sentiti autorizzati a fare la guerra e a commettere le piú orribili atrocità.

Il fatto che sia stato possibile alle tre principali civiltà del mondo adottare tre diversi atteggiamenti filosofici verso la guerra è incoraggiante: esso prova che non

vi è niente di "naturale" nella nostra attuale condizione riguardo alla guerra. L'esistenza della guerra e delle nostre giustificazioni politiche e teologiche per la guerra non è piú "naturale" di quanto non lo fossero le sanguinarie manifestazioni di gelosia sessuale, cosí comuni in Europa fino al principio del secolo scorso, ora invece cosí rare. Un tempo si "usava" assassinare la propria moglie infedele o l'amante della propria sorella o madre. Essendo socialmente "corretto", era considerato inevitabile: una manifestazione del fatto che la natura umana non si cambia. Questi assassinî non sono piú di moda fra la gente per bene, perciò non ci sembrano piú "naturali". Questa malleabilità della natura umana è tale, che non vi è ragione perché, se lo desideriamo e prendiamo le misure adatte, non ci si debba liberare dalla guerra cosí come ci siamo liberati dalla triste necessità di commettere un *crime passionel* ogni volta che una moglie, amante, o parente prossima, riusciva ad essere sedotta. La guerra non è una legge di natura, nemmeno una legge della natura umana. Esiste perché gli uomini desiderano che esista e noi sappiamo per esperienza storica che l'intensità di questo desiderio è passata via via dallo zero assoluto a un massimo di frenesia. Il desiderio della guerra nel mondo contemporaneo è molto esteso e molto intenso. Ma le nostre volontà sono in certo qual modo libere; possiamo desiderare cose diverse da quelle che facciamo. È terribilmente difficile cambiare i nostri desideri su questa questione, ma il difficile non è l'impossibile. Dobbiamo essere grati anche per i piú tenui motivi di consolazione.

Cause della guerra

La guerra esiste perché la gente desidera che esista. Desidera che esista per una quantità di ragioni diverse,

1 - Molta gente ama la guerra perché trova le proprie occupazioni del tempo di pace o addirittura umilianti e piene di delusioni, o semplicemente noiose. Nei loro studi sul suicidio, Durkheim, e, piú recentemente, Halbwachs, hanno mostrato come il numero dei suicidi fra i non combattenti tenda a diminuire in tempo di guerra, fino a raggiungere i due terzi della cifra normale. Questa diminuzione deve essere addebitata alle seguenti cause: alla semplificazione della vita in tempo di guerra (il numero di suicidi è piú alto nelle società complesse e altamente sviluppate); all'intensificazione del sentimento nazionale al punto che la maggior parte degli individui vive in uno stato di entusiasmo cronico; al fatto che la vita in tempo di guerra assume significato ed importanza, in modo che anche il mestiere piú intrinsecamente noioso è nobilitato come "lavoro di guerra"; alla prosperità artificiosa provocata, almeno per qualche tempo, dall'espansione delle industrie di guerra; all'aumento di libertà sessuale che è sempre pretesa dalle società i cui membri (tutti o in parte) vivono sotto la minaccia di morte violenta. Aggiungete a questo il fatto che la vita in tempo di guerra (almeno nelle guerre passate) è estremamente interessante, almeno durante i primi anni di guerra. Corrono voci disordinate, e i giornali sono sempre zeppi di notizie eccitanti. Si deve attribuire all'influenza della stampa il fatto che, mentre durante la guerra franco-prussiana il numero dei suicidi diminuí solo nei paesi belligeranti, durante la Grande Guerra una notevole diminuzione fu notata anche negli stati neutrali. Nel 1870 circa la metà degli abitanti d'Europa erano analfabeti, e i giornali erano pochi e costosi. Nel 1914 l'istruzione elementare era stata resa obbligatoria da piú di una generazione e l'abitudine di leggere i giornali si era estesa a tutte le

classi della popolazione. Di modo che anche i neutrali potevano godere, almeno di seconda mano, dell'emozionante esperienza della guerra.

Fino alla fine dell'ultima guerra i non belligeranti, eccettuati i paesi soggetti all'invasione, non erano in gran pericolo materiale. In una eventuale guerra futura è evidente che saranno esposti a rischi grandi, se non altrettanto, quasi come quelli affrontati dai combattenti. Questo tenderà certamente a diminuire l'entusiasmo dei non belligeranti per la guerra. Ma se risulterà che gli effetti dei bombardamenti aerei siano meno terribili di quanto non credano gli esperti, questo entusiasmo potrà non spegnersi del tutto, almeno durante i primi mesi di guerra. Durante l'ultima guerra una certa proporzione di combattenti godé realmente, almeno in alcune fasi dei combattimenti. L'evasione dalla routine noiosa e spesso avvilente del tempo di pace fu acquistata a prezzo di privazioni materiali e del rischio della morte e della mutilazione. È possibile che in una guerra futura le condizioni siano cosí tremende che anche gli individui piú avventurosi e combattivi per natura arriveranno ben presto a odiare e temere il combattimento. Ma finché non scoppierà la prossima guerra nessuno può avere l'esperienza delle nuove condizioni di combattimento. Intanto tutti i governi sono attivamente occupati a fare una propaganda insinuante, diretta contro i possibili nemici, ma non contro la guerra. Avvertono i loro sudditi che saranno bombardati dall'aria da squadriglie di aeroplani nemici; li persuadono o li obbligano ad assoggettarsi a esercitazioni di difesa antiaerea e ad altre forme di disciplina militare; proclamano la necessità di accumulare enormi quantità di armamenti a scopo di contrattacco e di rappresaglia, e nella maggior parte dei paesi europei fabbricano effettivamente armamenti in tale quantità, da assorbire la metà o quasi tutte le

entrate nazionali. Al tempo stesso fanno di tutto per fare apparire minore il pericolo degli attacchi aerei. Milioni di maschere antigas sono fatte e distribuite con l'assicurazione che queste garantiscono una perfetta protezione. Chi dà queste assicurazioni sa benissimo che sono false. Le maschere antigas non possono esser portate da bambini piccoli, da malati e da persone vecchie, e non offrono alcuna protezione contro i vescicanti e contro alcuni dei fumi velenosi, che, per questa ragione, saranno i prodotti chimici principalmente usati dalle flotte aeree del mondo. Intanto gli avvertimenti dati da esperti imparziali vengono ufficialmente ignorati o sminuiti d'importanza. È molto significativo l'atteggiamento del portavoce del governo all'adunanza della British Medical Association a Oxford nel 1936, e quello del *Times* nel 1937, verso gli scienziati di Cambridge che mettevano il pubblico in guardia contro i probabili effetti dei bombardamenti aerei. L'intero sforzo del governo è diretto, ripeto, a fare propaganda contro i nemici e a favore della guerra; contro quelli che tentano di dire la verità, sulla natura e gli effetti dei nuovi armamenti, e in favore della fabbricazione di tali armamenti in quantità sempre maggiori. Vi sono due ragioni per cui questa propaganda ha tanto successo. La prima, come ho spiegato in questo paragrafo, sta nel fatto che, fino ad ora, molti non belligeranti ed alcuni belligeranti hanno trovato nella guerra un desiderato sollievo alla noia della pace. La seconda sarà esposta nel seguente paragrafo, che tratta un altro aspetto delle cause psicologiche della guerra.

2 - Una della cause principali della guerra è il nazionalismo e il nazionalismo è estremamente popolare perché soddisfa psicologicamente i singoli nazionalisti. Ogni nazionalismo è una religione idolatra, in

cui il dio è lo stato personificato, rappresentato in molti casi da un re o da un dittatore piú o meno deificato. Esser membri della nazione *ex hypothesi* divina è considerato come avere una specie di preminenza mistica. Cosí tutti gl'"inglesi del Signore" sono superiori alle "razze minori fuori della legge", e ogni inglese del Signore individualmente è autorizzato a sentirsi superiore a tutti i membri delle razze minori, anche dei piú eminenti, dei piú ricchi, dei piú intelligenti, dei piú dotati, dei piú pii. Chiunque creda abbastanza fermamente nell'idolatria nazionalistica locale può trovare nella sua fede un antidoto contro il piú acuto complesso di inferiorità. I dittatori alimentano la fiamma della vanità nazionale e colgono la loro ricompensa nella gratitudine di milioni di persone la cui convinzione di essere partecipi della gloria di una nazione divina li consola della mordente coscienza della povertà, della meschinità sociale e del fatto di essere persone insignificanti.

Complementare alla vanità è il disprezzo degli altri. La vanità e l'orgoglio generano disprezzo e odio. Ma il disprezzo e l'odio sono emozioni eccitanti, da cui nasce un certo piacere. I seguaci di un'idolatria nazionale trovano piacere nell'odio e nel disprezzo per i seguaci di altre idolatrie. Pagano il loro godimento col doversi preparare alla guerra, che l'odio e il disprezzo rendono quasi inevitabile. Un'altra osservazione. Nel corso normale degli avvenimenti la maggior parte degli individui si comporta abbastanza bene. Questo significa che spesso devono frenare i loro impulsi antisociali. Trovano una momentanea soddisfazione per questi impulsi nei film e nei racconti di gangsters, di pirati, di truffatori, di filibustieri ecc. Ora, la nazione personificata, come ho già fatto notare, è divina per la sua grandezza, la sua forza e superiorità mistica,

ma per il suo carattere morale è sub-umana. L'etica della politica internazionale è precisamente quella del gangster, del pirata, del truffatore, del filibustiere. Il cittadino esemplare può godere di una temporanea criminalità, non solo sullo schermo, ma anche nel campo delle relazioni internazionali. La nazione divina di cui fa, misticamente, parte commette prepotenze e inganni, vanterie e minacce in una maniera che molti trovano profondamente soddisfacente per i loro istinti piú bassi, accuratamente repressi. Sottomesso con la moglie, buono con i bambini, gentile con i vicini, l'onestà personificata nei suoi affari, il buon cittadino prova un delizioso fremito quando il suo paese "assume un atteggiamento deciso", "innalza il suo prestigio", "vince una battaglia diplomatica", "estende il suo territorio", in altre parole quando commette prepotenze, imbrogli e furti. La nazione è una strana divinità. Impone dei difficili doveri e richiede i piú grandi sacrifici, e per questo, e perché gli esseri umani hanno sete di giustizia, essa è amata. Ma è anche amata perché lusinga i piú bassi composti della natura umana e perché uomini e donne son felici di avere una scusa per provare orgoglio e odio, perché desiderano intensamente provare le gioie della criminalità, anche di seconda mano.

Questo per quel che riguarda le cause psicologiche della guerra, o, per essere piú esatti, questo è lo sfondo psicologico che rende possibili le guerre. Dobbiamo ora esaminare le cause immediate della guerra. In definitiva anche queste sono psicologiche; ma dato che mettono in evidenza forme particolari della condotta umana e dato che queste forme si manifestano in certi campi di attività altamente specializzati, preferiamo chiamarle cause "politiche" ed "economiche". Ai fini della classifica ciò è piú comodo, ma ha i suoi svantaggi. Siamo portati a considerare la "politica" e l'"economia"

come forze impersonali, al di fuori degli esseri umani. In quanto gli esseri umani sono legati e condizionati dal loro ambiente sociale, la politica e l'economia possiedono una certa limitata autonomia, poiché dovunque esiste un'organizzazione sociale, gli individui tendono a sottomettersi al funzionamento del suo meccanismo. Ma l'uomo non è fatto per il *Sabbato*, né è sempre disposto a credere di esserlo. Fino a un certo punto la sua volontà è libera e a volte se ne ricorda e cambia il meccanismo organizzativo che ha intorno per adattarlo ai suoi bisogni. Quando questo accade, il concetto della politica e dell'economia come forze autonome, indipendenti dalla psicologia umana, porta completamente fuori strada. Ripeto che è comodo classificare le cause politiche ed economiche della guerra sotto intestazioni diverse, ma non dobbiamo dimenticare che tutte queste cause sono, in definitiva, di natura psicologica.

3 - La prima delle cause politiche della guerra è la guerra stessa. Si sono combattute molte guerre, fra l'altro, allo stesso scopo di conquistare qualche territorio strategicamente prezioso, o per assicurarsi una frontiera "naturale", cioè una frontiera facile da difendersi, e dalla quale sia facile lanciare un attacco sui vicini. I governanti delle nazioni attribuiscono un valore quasi altrettanto alto ai vantaggi puramente militari che a quelli economici. Avere un esercito, una marina e un'aviazione è in sé stessa una ragione per entrare in guerra. « Dobbiamo adoperare adesso le nostre forze », dice il militarista, « per poterle usare con migliore effetto la prossima volta ».

La parte che hanno gli armamenti nel causare le guerre può ben considerarsi sotto questo titolo. Tutti gli uomini di stato insistono nel dire che gli armamenti

del loro paese hanno soltanto uno scopo difensivo; e, al tempo stesso, insistono a dire che l'esistenza degli armamenti degli altri paesi costituisce una ragione per creare nuovi armamenti a casa propria. Ogni nazione prende continuamente misure difensive sempre piú elaborate, contro le misure difensive sempre piú elaborate delle altre nazioni. La corsa agli armamenti continuerebbe all'infinito se non portasse inevitabilmente e invariabilmente alla guerra. Gli armamenti portano alla guerra per due ragioni. La prima è psicologica. Gli armamenti di un paese creano timore, sospetto, risentimento e odio nei paesi vicini. In una simile atmosfera qualsiasi discussione può facilmente farsi cosí aspra da diventare un *casus belli*. La seconda è di carattere tecnico. I modelli degli armamenti invecchiano presto, e al giorno d'oggi il processo di invecchiamento è rapido e accelerato. Con la rapidità attuale nel progresso tecnico, un aeroplano può diventare sorpassato nel termine di due anni e anche meno. Questo significa che per ogni nazione vi può essere un momento di preparazione, un momento in cui il suo equipaggiamento è decisamente superiore a quello di altre nazioni. Questa superiorità può scomparire in pochissimo tempo, e la nazione si troverà di fronte al compito di disfare tutto il suo armamento fuori moda e di costruirne uno nuovo, uguale o migliore del nuovo armamento dei suoi vicini. Solo i paesi piú ricchi possono sopportare a lungo lo sforzo finanziario di un tale procedimento. Le nazioni piú povere non possono farlo. Perciò vi sarà sempre una gran tentazione per i governanti dei paesi poveri di dichiarare guerra durante il breve periodo in cui il loro equipaggiamento militare è superiore a quello dei loro rivali.

Il fatto che gli armamenti sono in gran parte fabbricati da ditte private e che queste ditte private hanno un

interesse finanziario a vendere armi ai loro e ad altri governi, è un'altra causa che contribuisce alla guerra. Questa questione sarà trattata in altra parte del libro.

4 - Le guerre possono esser fatte allo scopo di diffondere una fede religiosa o politica. Le invasioni maomettane, le crociate, le guerre religiose del XVI e XVII secolo, le guerre della rivoluzione francese, la guerra civile americana, la guerra civile spagnuola, sono tutti esempi di ciò che si può chiamare guerra ideologica. È vero che chi intraprendeva le guerre ideologiche era influenzato anche da considerazioni non ideologiche, dall'avidità per la ricchezza e la conquista, dal desiderio di gloria, e simili. Ma in ogni caso il motivo ideologico era predominante. Se non ci fosse stato il desiderio di propagare una nuova fede o di difenderne una vecchia, queste guerre non sarebbero scoppiate. Inoltre la lotta non sarebbe stata cosí aspra come era in generale, se i combattenti non fossero stati ispirati da fede religiosa o pseudo-religiosa. Lo scopo della propaganda nazionalistica moderna è di trasformare il normale affetto degli uomini per le loro famiglie in un'adorazione terribilmente esclusiva per la nazione deificata. Le dispute fra le nazioni cominciano ad assumere quella qualità di fanatismo senza compromessi che caratterizzavano in passato il comportamento reciproco di gruppi settari religiosi o politici. Sembra che tutte le guerre future saranno cosí ferocemente ideologiche quanto le vecchie guerre di religione.

5 - In passato, molte guerre furono combattute per la "gloria" che risultava dalla vittoria. La gloria era generalmente considerata appartenente al condottiero dell'esercito, o al re suo padrone. I monarchi assiri combattevano per la gloria; cosí pure Alessandro Magno; e

cosí molti re e signori medioevali; cosí Luigi XIV e i sovrani dell'Europa del XVIII secolo: cosí Napoleone; e cosí forse i dittatori moderni. Dove i paesi sono governati da un singolo individuo alla testa di un'oligarchia militare, vi è sempre il pericolo che la vanità personale e la sete di gloria agiscano come forze che lo spingono a coinvolgere il suo paese in una guerra.

6 - La gloria è considerata di solito il requisito del generale o del re; ma non sempre e non esclusivamente. In un paese i cui abitanti siano mossi da sentimenti fortemente nazionalistici, la gloria si può considerare pertinente in una certa misura a ogni membro della comunità. Tutti gli inglesi hanno partecipato alla gloria dei loro monarchi Tudor; tutti i francesi a quella di Luigi XIV. Durante la Rivoluzione francese vi fu un cosciente tentativo di popolarizzare la gloria per mezzo della propaganda scritta e parlata. Il tentativo riuscí in pieno. Tentativi simili si stanno facendo oggi in tutto il mondo. La stampa, la radio e il cinematografo mettono la gloria nazionale alla portata di tutti. Quando le cose vanno male a casa e la gente comincia a lamentarsi, il dittatore è sempre tentato di creare un po' di gloria compensatrice fuori di casa. La gloria in passato costava molto meno di adesso. Inoltre il dittatore guerrafondaio dei tempi antichi non aveva bisogno di prendere in considerazione l'opinione pubblica quanto lo deve fare il suo collega moderno, anche il piú assoluto. La ragione è semplice. In passato la macchina per fabbricare la gloria era costituita da un piccolo esercito di professione. Fintanto che le battaglie erano combattute a una ragionevole distanza da casa, la gente non si preoccupava troppo di questo esercito di professione; le sue sofferenze non li toccavano personalmente e, quando otteneva una vittoria, ricevevano la

gloria di seconda mano e gratuitamente. Oggi ogni uomo deve prestare servizio come coscritto e l'aeroplano ha reso la guerra quasi altrettanto pericolosa per i non combattenti quanto per i soldati di prima linea. La gloria deve esser pagata da tutti; la guerra concerne ora ogni uomo, donna e bambino della comunità. Il costo della guerra moderna in termini di vite e denaro è così enorme e deve essere distribuito così largamente, i suoi possibili effetti sull'opinione pubblica e sulla struttura della società sono così incalcolabili, che perfino i dittatori esitano a far combattere la loro gente, a meno che non si tratti di "onore nazionale" e di "interessi vitali". Gli armamenti del ventesimo secolo sono una assicurazione contro le guerre piccole e banali. D'altra parte, rappresentano una garanzia assoluta che quando sono in giuoco gli "interessi vitali" e l'"onore nazionale" la guerra che ne risulta avrà una potenza distruttiva senza precedenti.

7 - La prima delle cause economiche della guerra, per importanza storica, è il desiderio di una nazione di impossessarsi di un territorio fertile che appartiene a un'altra nazione. Hitler, per esempio, ha dichiarato che i tedeschi hanno bisogno di nuovo territorio per sistemarvi la loro popolazione in eccedenza. Se la Germania entrerà in guerra con la Russia, questo avverrà almeno in parte per soddisfare questo desiderio, vero o immaginario, di maggiore e migliore territorio.

Nei tempi moderni le guerre non sono state tanto combattute per i fertili territori, quanto per il possesso o il controllo delle materie prime indispensabili all'industria. Le miniere di ferro della Lorena sono state oggetto di contesa fra la Francia e la Germania. Le attività giapponesi in Manciuria e nella Cina settentrionale si spiegano, almeno in parte, col bisogno di minerali. La

partecipazione italiana e tedesca alla guerra civile spagnuola non è stata motivata esclusivamente da considerazioni ideologiche. I due dittatori fascisti tengono d'occhio il rame del Rio Tinto e il ferro di Bilbao, che prima dello scoppio del conflitto erano sotto controllo inglese.

8 - Sotto il sistema capitalistico tutti i paesi altamente industrializzati hanno bisogno di mercati stranieri. La ragione di questo fatto è che dove la produzione è effettuata per il profitto, è difficile o impossibile distribuire abbastanza potere d'acquisto da permettere alla gente di comprare le cose prodotte da loro stessi. L'insufficienza del potere d'acquisto in patria deve essere compensata con i mercati stranieri. Le attività imperialistiche delle grandi potenze durante il XIX secolo erano dirette in gran parte ad assicurare dei mercati alla loro produzione. Ma, e questo è uno dei più strani paradossi del sistema capitalistico, non appena viene ottenuto un mercato, sia mediante conquista che mediante penetrazione pacifica, ecco che gli stessi industriali che fabbricano per quel mercato cominciano a rifornire questo paese conquistato o pacificamente occupato di quel macchinario che gli permetterà di fare a meno delle loro merci. La maggior parte dei paesi industrialmente arretrati sono così stati equipaggiati in modo da poter provvedere a sé stessi e perfino da potere esportare l'eccedenza, e questo proprio da quei capitalisti che in origine li avevano usati come mercati per la loro produzione. Una simile politica sembra, e a lungo andare effettivamente è, completamente assurda. Vista nei suoi effetti immediati è abbastanza assennata. I capitalisti in questione sono preoccupati non solo di vendere i loro prodotti ma anche di investire i loro risparmi. I risparmi investiti in aziende industriali re-

centemente impiantate in paesi arretrati, dove il costo della vita è basso e la mano d'opera può essere sfruttata, producono generalmente dei profitti enormi, almeno durante i primi anni. Per conseguire questi enormi profitti temporanei i capitalisti sono pronti a sacrificare i profitti minori, ma piú duraturi, che possono ottenere usando questi stessi paesi come mercati per i loro prodotti. Con l'andar del tempo i profitti degli investimenti d'oltre mare diminuiscono, e nel frattempo i mercati sono andati perduti per sempre. Ma intanto i capitalisti hanno guadagnato delle somme enormi per i loro investimenti.

9 - Questo ci conduce a quella che è una causa estremamente importante della guerra: il tentativo, da parte di minoranze politicamente potenti in ogni nazione, di perseguire i loro interessi privati. I colpevoli maggiori, o almeno i piú visibili, sotto questo riguardo, sono i fabbricanti di armi. Non c'è bisogno che io citi fatti e cifre; questi si possono ottenere da una quantità di libri e opuscoli ben documentati e facilmente accessibili. (1). Basta fare le seguenti semplici generalizzazioni. La guerra e la preparazione della guerra sono vantaggiose per il fabbricante di armi. Piú la nazione si arma, e maggiori sono i suoi guadagni. Stando cosí le cose, egli è tentato di fomentare le minacce di guerra, di aizzare i governi gli uni contro gli altri, di usare ogni mezzo disponibile, dalla corruzione alla propaganda "patriottica", per rendere inutili tutti gli sforzi di disarmo. Le documentazioni storiche mostrano che i fabbricanti di armamenti hanno soggiaciuto anche troppo spesso a queste tentazioni.

(1) Vedi le importanti opere di Seldes e Noel Baker, e gli opuscoli pubblicati dall'Unione del Controllo Democratico.

Una delle misure comuni ai programmi di tutti i partiti di sinistra del mondo è la nazionalizzazione delle industrie di guerra. Fin a un certo punto tutti gli stati sono già nelle imprese di armamenti. In Inghilterra, per esempio, gli arsenali del governo producono circa cinque dodicesimi delle armi della nazione, e le ditte private circa i sette dodicesimi. Una nazionalizzazione completa non sarebbe perciò che un'applicazione piú vasta di un principio già ben stabilito.

Ora, la completa nazionalizzazione delle industrie di guerra otterebbe certamente un buon risultato: libererebbe i governi dall'influenza dei capitalisti socialmente irresponsabili, preoccupati solo di conseguire forti profitti. Fin qui tutto bene. Ma il male è che questa particolare riforma non va abbastanza avanti, anzi, non va punto avanti. Gli armamenti sono armamenti, da chiunque vengano fabbricati. Un aeroplano costruito in una fabbrica governativa può uccidere altrettante donne e bambini quanto uno che esca dalla fabbrica di un capitalista privato. Inoltre il fatto che gli armamenti sono stati fabbricati dallo stato servirebbe in certo modo a legalizzare e giustificare una pratica intrinsecamente abominevole. La massa dell'opinione pubblica ignorante arriverebbe a credere che un'industria di guerra ufficialmente sanzionata è una cosa decorosa. Perciò l'abolizione totale di tutte queste maledette imprese sarebbe ancora piú difficile di adesso. Questa difficoltà sarebbe aumentata dal fatto che un potere esecutivo centrale che avesse completo controllo dell'industria bellica sarebbe assai restio a separarsi da uno strumento di tirannia cosí efficace. Poiché un'industria di armamenti nazionalizzata è proprio, potenzialmente, uno strumento di tirannia. Lo stato è piú potente di un industriale privato, e il personale di un'industria bellica completamente nazionalizzata potrebbe facilmente essere

irreggimentato e corrotto fino a diventare una specie di esercito tecnico sotto il controllo dell'esecutivo.

Per ultimo dobbiamo anche considerare l'effetto della nazionalizzazione sugli affari internazionali. Come stanno adesso le cose, degli avventurieri come sir Basil Zaharoff sono liberi (entro i limiti imposti dalle leggi sui brevetti) di viaggiare per il mondo, alimentando le fiamme della discordia internazionale e vendendo a tutti cannoni e sottomarini. Questo stato di cose andrebbe certamente cambiato. Ma lo stato delle cose in regime di nazionalizzazione è poco migliore. Una volta entrati negli affari, anche i governi amano far dei profitti; e l'industria delle armi non cesserà di dispensare profitti per il fatto d'esser stata nazionalizzata. Anche allora gli stati industrialmente arretrati dovranno comprare le armi da quelli piú industrializzati. Tutti gli stati molto industrializzati desidereranno vendere armamenti, non solo per via dei profitti, ma anche per poter esercitare un controllo sulla politica dei loro clienti. Inevitabilmente questo provocherebbe il sorgere di una intensa rivalità fra le potenze industrializzate, una rivalità di piú, e perciò un'altra causa potenziale di discordia internazionale e di guerra. Sembrerebbe allora che la nazionalizzazione dell'industria degli armamenti sia soltanto la sostituzione di un male ad un altro. Il nuovo male sarà meno evidente, meno urtante, per la morale, dell'altro; ma non è affatto certo che, per quel che riguarda la guerra, i risultati della nazionalizzazione sarebbero migliori di quelli della fabbricazione privata. Ciò che è necessario non è la nazionalizzazione dell'industria delle armi, ma la sua completa abolizione. L'abolizione verrà quando la maggioranza lo desidererà. Il processo da usare per persuadere la maggioranza a desiderarlo sarà descritto nel prossimo capitolo.

I fabbricanti di armi non sono i soli "mercanti di morte". Bisogna dire che fino a un certo punto noi tutti meritiamo questo nome. Infatti in quanto votiamo per i governi che impongono dogane e quote limitatrici di immigrazione, in quanto sosteniamo una politica di riarmo, in quanto accettiamo nel nostro paese la pratica di un imperialismo economico, politico e militare, anche in quanto ci comportiamo male nella nostra vita privata, facciamo tutti la nostra parte nell'affrettare un po' di piú la prossima guerra. La responsabilità dei ricchi e dei potenti è però maggiore di quella degli uomini comuni, poiché i primi sono pagati meglio per quanto fanno per avvicinare la guerra, e capiscono meglio quello che stanno facendo. Non meno dannosi dei fabbricanti di armi, per quanto meno manifestamente maligni, sono gli speculatori che predicano l'imperialismo perché possono ottenere redditi altissimi dai loro capitali investiti nei paesi piú arretrati. Le colonie possono non rappresentare nessun vantaggio, anzi essere addirittura un peso finanziario per la nazione complessivamente. Ma per la minoranza politicamente potente di finanzieri che hanno capitali da investire, di industriali che hanno merce in soprappiú da smerciare, queste stesse colonie possono esser fonte di grossi guadagni.

La minoranza, piccola ma politicamente potente di finanzieri e di industriali, è interessata anche in diverse forme di imperialismo economico. Mediante un uso giudizioso delle loro risorse, i capitalisti delle nazioni altamente industrializzate si arrogano dei diritti in paesi nominalmente indipendenti. Questi diritti vengono poi rappresentati come se fossero i diritti delle loro rispettive nazioni, e le dispute fra i vari interessi finanziari diventano dispute fra gli stati. La pace del mondo è stata spesso messa in pericolo perché i magnati del petrolio potessero arricchirsi un po' di piú.

Nella stampa, che appartiene ai ricchi, gli interessi della minoranza che investe i capitali vengono sempre identificati (certamente in perfetta buona fede) con quelli della nazione. Delle asserzioni continuamente ripetute finiscono per essere accettate come verità. Innocenti e ignoranti, quasi tutti i lettori sono convinti che gli interessi privati dei ricchi siano realmente interessi pubblici e s'indignano quando questi interessi sono minacciati da una potenza straniera, e intervengono in favore della *loro* minoranza affaristica. Gli interessi in giuoco sono pochi; ma l'opinione pubblica, che esige la protezione di questi interessi, è spesso un'espressione genuina dell'emozione della massa. I molti credono e pensano veramente che valga la pena di combattere per i dividendi dei pochi.

Rimedi e alternative

Questo per quel che riguarda la natura e le cause della guerra. Dobbiamo ora esaminare dapprima i metodi per impedire che scoppi la guerra e per arrestarla una volta cominciata, e in secondo luogo le alternative politiche e gli equivalenti psicologici della guerra.

Sarà meglio cominciare con i metodi già esistenti per prevenire la guerra. Questi metodi non sono molto efficaci, per due buone ragioni: prima, che in molti casi sono di natura tale da non poter in nessun modo provocare i risultati desiderati, e poi perché anche quando sono intrinsecamente eccellenti non sono tali da eliminare le cause esistenti della guerra, o da creare dei sostituti psicologicamente equivalenti alla guerra. Perciò, dopo aver descritto e discusso i metodi usati al giorno d'oggi, continuerò descrivendo i metodi che andrebbero usati, se si vuole eliminare le cause della guerra, e creare delle adatte alternative alla guerra.

Sono state deluse le speranze che tanta gente di buona volontà riponeva un tempo nella Società delle Nazioni. Il fatto che la Società delle Nazioni non sia riuscita a pacificare il mondo è dovuto in parte a un caso storico, ma principalmente al fatto che è stata fondata su principî completamente sbagliati. Il caso storico che rese inutile lo sforzo della Società delle Nazioni per far bene, fu il rifiuto degli americani di farne parte, e la lunga esclusione delle "potenze" nemiche e della Russia. Ma anche se l'America la Germania e la Russia fossero stati membri originari, è sicuro, quanto lo può essere un fatto contingente, che la Società delle Nazioni non avrebbe raggiunto i buoni risultati che se ne aspettavano. La Lega accetta come membro qualsiasi comunità, per quanto piccola, che abbia un esercito proprio. Nessuna comunità è eleggibile, per quanto grande sia, se non possiede un esercito. In pratica e implicitamente la Lega definisce le nazioni "società organizzate per la guerra". Effettivamente questa è la sola definizione di nazione che si applichi a tutti i membri della categoria. Qualsiasi altra definizione, in termini di razza, colore, lingua, cultura o semplice topografia, si dimostra inadeguata per il fatto che esistono delle eccezioni. Formalmente e di fatto, la Società delle Nazioni è una Lega di società organizzate per la guerra.

Il militarismo, implicito perfino nella definizione della Lega, trova la sua espressione nei mezzi con cui, come è ora costituita, essa si propone di garantire la pace. I compilatori del Patto della Società hanno fatto quello che molti fra i compilatori della Costituzione americana desideravano di fare, ma che fortunatamente Alexander Hamilton li dissuase dal fare: inserirono una clausola che decretava prima sanzioni economiche e poi sanzioni militari contro un eventuale "aggressore".

Valgono contro le sanzioni le stesse ragioni che valgono contro la guerra. Le sanzioni militari *sono* guerra. Le sanzioni economiche, se applicate severamente, portano inevitabilmente a reazioni belliche da parte della nazione alla quale sono applicate, e queste reazioni possono essere controbattute soltanto da sanzioni militari. I sanzionisti chiamano il loro aizzamento alla guerra con nomi roboanti. Non dobbiamo lasciarci ingannare dalle parole. Nelle circostanze attuali, la "sicurezza collettiva" significa un sistema di alleanze militari opposto a un altro sistema di alleanze militari. Il primo sistema si chiama la Lega; il secondo viene anticipatamente chiamato "Aggressore".

Una volta scoppiata la guerra, le nazioni consulteranno i loro propri interessi per decidere se conviene loro di combattere o restare neutrali; non permetteranno che nessun accordo internazionale diriga il corso della loro azione. Il 20 novembre 1936 Eden dichiarò che «i nostri armamenti possono essere usati per portare aiuto alla vittima di un'aggressione in qualsiasi caso in cui, a nostro giudizio, sarebbe giusto, secondo il Patto, di farlo. Ho usato deliberatamente la parola "possono", dato che in tal caso non vi è un obbligo automatico di intraprendere un'azione militare. È infatti giusto che sia cosí, poiché non ci si può aspettare che le nazioni si addossino degli obblighi militari automatici, se non per zone in cui sono in giuoco i loro interessi vitali». Sostenere il Patto della Lega non è considerato un interesse vitale da parte delle nazioni. Né, per quanto riguarda l'articolo XVI, deve esser considerato tale. La giustizia, come la carità, deve cominciare da sé stessi, e nessun governo ha il diritto morale di coinvolgere gratuitamente i propri sudditi in una guerra. La guerra è cosí radicalmente sbagliata che qualsiasi accordo internazionale che consideri l'estensione delle ostilità da una zona limitata al mondo intero è evidentemente basato su principî errati. La guerra moderna distrugge col massimo di efficienza e col massimo di indiscriminazione, e perciò implica delle ingiustizie molto piú numerose e peggiori di qualsiasi altra che si voglia riparare. Val la pena di far qui notare che è ormai possibile essere un cattolico osservante e un assoluto pacifista. Condannare la guerra come tale e rifiutare, come hanno fatto i quaccheri e altre sètte protestanti, di partecipare a qualsiasi guerra è un'eresia. S. Tommaso ha dichiarato che la guerra è giustificata se è fatta in difesa degli interessi vitali di una comunità. Partendo dalla posizione di S. Tommaso, alcuni pensatori cattolici, specialmente in Olanda e in Inghilterra, sono giunti alla conclusione che, per quanto sia eretico condannare la guerra come tale, si possa essere assolutamente pacifista in relazione alla guerra nella sua forma attuale, e pur rimanere ortodossi. La guerra è giustificata quando è fatta in difesa degli interessi vitali della comunità. Ma la guerra moderna è di natura tale da non poter difendere i vitali interessi della comunità; al contrario, questi devono inevitabilmente soffrire piú della guerra che dalla non resistenza alla violenza. Perciò, nelle circostanze attuali, il pacifismo assoluto è ragionevole, giusto e perfino ortodosso. Il pacifismo di Bertram Russell è basato esattamente sulle stesse considerazioni di opportunità di quelle dei neo-tomisti. Gli argomenti di entrambi sono particolarmente adatti al problema delle sanzioni. Infatti i sanzionisti chiedono proprio che le guerre, che, per la natura stessa delle cose, non possono far altro che distruggere gli interessi vitali della comunità in questione, siano trasformate da guerre fra due o poche nazioni, in conflitti universali, che portano distruzione e ingiustizia a tutti i popoli del mondo.

A questo argomento i sanzionisti rispondono assicu-

rando che il solo spiegamento di una grande forza militare da parte dei membri della Società delle Nazioni basterà a far desistere gli aggressori potenziali. Maggiore la forza e minore la probalità di doverla usare; perciò, dicono, riarmatevi per amore della pace. I fatti storici non confermano questa asserzione. Le minacce non spaventano chi è ben deciso, né il disperato ripiega di fronte a uno spiegamento di forze preponderanti. Inoltre, nel mondo contemporaneo, non vi è ragione di supporre che la forza esibita davanti a un aggressore sia preponderante. "La Lega" e l'"Aggressore" saranno due gruppi di potenze alleate ben assortiti. Anzi si può dire che la composizione di queste due alleanze è già piú o meno fatta. La Francia, la Russia e probabilmente l'Inghilterra sono destinati ad esser la "Lega"; l'Italia, la Germania e il Giappone sono destinati ad essere l'"Aggressore". Le nazioni minori rimarranno neutrali o appoggeranno quella parte che pensano abbia maggiori probabilità di vittoria. In quanto all'esortazione del sanzionista di riarmarsi per la Lega e per la pace, questa non è che la versione moderna del *si vis pacem, para bellum*. Chi si prepara per la guerra inizia una corsa agli armamenti e col tempo arriva alla guerra per la quale si era preparato.

Secondo la teoria del sanzionista, la Lega deve intraprendere un'azione militare per poter raggiungere una giusta sistemazione delle dispute. Ma le possibilità di raggiungere una giusta sistemazione alla fine di una guerra fatta dalla Società delle Nazioni non sono migliori di quanto lo siano alla fine di una qualunque altra guerra. Le guerre portano delle giuste sistemazioni solo quando i vincitori agiscono con generosità, solo quando essi riparano alla violenza con l'esser giusti ed umani. Ma quando le guerre son state lunghe e crudeli, quando la distruzione è avvenuta indiscriminatamente e su

grande scala, è molto difficile per il vincitore comportarsi generosamente o anche soltanto con giustizia. Le passioni si erano tàlmente scatenate durante l'ultima guerra, che fu psicologicamente impossibile per i vincitori arrivare a una sistemazione giusta ed umana. Malgrado Wilson e i suoi 14 punti, essi imposero il Trattato di Versailles, quel trattato che rese inevitabile il sorgere di Hitler e il tentativo della Germania di vendicarsi delle passate umiliazioni. Una guerra fatta da membri alleati della Lega per imporre delle sanzioni militari a un aggressore sarà almeno altrettanto distruttiva della guerra del 1914, e forse anche di piú. Vi è forse ragione di supporre che la Lega vittoriosa, se poi sarà vittoriosa, sarà di umore piú magnanimo di quanto non furono gli Alleati nel 1918? Non vi è nessuna ragione per crederlo. I sanzionisti accarezzano ancora la vecchia illusione della «guerra per finire la guerra». Ma le guerre non pongon fine alla guerra: il piú delle volte sfociano in una pace ingiusta che rende inevitabile lo scoppio di una guerra di vendetta.

Val la pena di menzionare a questo proposito il progetto di una "forza di polizia internazionale", sostenuta dal partito del Nuovo Commonwealth e, per quel che riguarda la polizia aerea internazionale, approvata dal partito laburista inglese. Prima di tutto dobbiamo far notare che la frase "forza di polizia internazionale" è assolutamente inappropriata. Un'azione poliziesca contro un criminale individuale è totalmente diversa da un'azione presa da una nazione o gruppo di nazioni contro una nazione criminale. La polizia agisce con un massimo di precisione; procede all'arresto della persona colpevole. Le nazioni o gruppi di nazioni agiscono mediante le loro forze armate che non possono agire che col massimo di imprecisione, uccidendo, mutilando, affamando e rovinando milioni di esseri umani, la cui

schiacciante maggioranza non ha commesso alcun delitto. Il processo descritto da tutti gli arroganti militaristi, dal semplice sciovinista al sanzionista e ai poliziotti internazionali, come "la punizione di una nazione colpevole", consiste nello straziare e assassinare innumerevoli individui innocenti. Delle analogie fra un esercito e un corpo di polizia, fra la guerra (per quanto "giusto" possa esser il suo scopo) e la prevenzione dei delitti, non possono che portarci fuori strada. Una "forza di polizia internazionale" non è una forza di polizia e chi la chiama con quel nome cerca, in buona fede o meno, di ingannare il pubblico. Quello che viene paragonato al poliziotto (in complesso assai utile) è in realtà un esercito e un'aviazione, armati per massacrare e distruggere. Non impareremo mai a pensare come si deve, se non chiamiamo le cose col loro nome. La polizia internazionale, se mai venisse costituita, non sarebbe una forza di polizia: sarebbe una forza per commettere dei massacri indiscriminati. Se approvate i massacri indiscriminati, ditelo. Non avete alcun diritto di ingannare gli ingenui chiamando la vostra forza per il massacro con lo stesso nome di quella che controlla il traffico e arresta i malviventi.

Questa Forza di Massacro Internazionale non esiste ancora e, a parte la sua opportunità, sembra assai improbabile che venga mai ad esistere. Come si recluterebbe? Chi sarebbero i suoi ufficiali? Come sarebbe armata? Dove sarebbe stazionata? Chi dovrebbe decidere quando deve venir usata e contro chi? A chi dovrebbe esser fedele, e come si garantirebbe la sua lealtà? È probabile che gli stati maggiori delle diverse nazioni facciano dei progetti per l'invasione e la conquista del loro proprio paese? O che degli aviatori collaborino lealmente al massacro della loro propria popolazione? Come si possono convincere le nazioni a fornire uomini

e materiali per questa forza internazionale? Questi contributi dovrebbero essere uguali? Se non sono uguali e le potenze maggiori forniscono la parte maggiore della forza, cosa impedirà a queste potenze di stabilire una tirannia militare in tutto il mondo? Il progetto appoggiato dal gruppo del Nuovo Commonwealth e dal partito laburista somma tutti i vizi morali e politici del militarismo, con l'assoluta impraticabilità di un sogno utopistico. Nel linguaggio degli allevatori di cavalli la Forza Internazionale di Polizia potrebbe essere descritta come puledro nato dallo stallone "Machiavelli" e dalla cavalla "Notizie dell'Utopia".

La moralità e il buon senso pratico sono d'accordo nel richiedere che si resista strenuamente agli sforzi di creare una "Forza Internazionale di Polizia" e che l'articolo XVI venga rimosso dal Patto. Lo sforzo di arrestare la guerra, una volta scoppiata, per mezzo di sanzioni militari o con l'azione di un esercito e un'aviazione internazionale, è destinato a fallire. La guerra non può essere impedita con un'altra guerra. Tutto quello che può fare un'altra guerra è di estendere l'area della distruzione e porre nuovi ostacoli sulla via che conduce a un assestamento giusto e umano delle dispute internazionali. Dovrebbe essere compito della Lega concentrare tutte le sue energie sull'opera di prevenzione delle guerre. Questo può esser fatto sviluppando l'attuale meccanismo per l'assestamento pacifico delle dispute internazionali; estendendo il campo della collaborazione internazionale nello studio e nella soluzione dei maggiori problemi sociali; e infine cercando dei mezzi per eliminare le cause della guerra.

Non c'è bisogno di dir molto sul meccanismo atto a comporre pacificamente le dispute e a promuovere la collaborazione internazionale. Un meccanismo può essere estremamente ingegnoso e lavorato in modo ammi-

revole, ma se la gente si rifiuta di adoperarlo o l'adopera male, sarà completamente inutile, o quasi. Questo avviene con il meccanismo dei cambiamenti pacifici e della collaborazione internazionale. È esistito per parecchio tempo, e, se i governi delle varie nazioni avessero voluto usarlo, avrebbe servito con notevole efficacia al suo scopo, che è il mantenimento della pace. Ma non sempre i governi hanno voluto usarne. Dovunque erano in giuoco l'"onore nazionale" e gli "interessi vitali", hanno preferito minacciare o addirittura usare la violenza. Anche in casi in cui hanno consentito ad adoperare il meccanismo per gli assestamenti pacifici, hanno dimostrato a volte una tale cattiva volontà che esso non ha potuto funzionare. Un buon esempio del modo in cui la cattiva volontà può impedire anche al migliore strumento di arbitrato di conseguire i risultati che se ne aspettano, ci è dato dalla storia della disputa fra il Cile e il Perú a proposito delle provincie di Tacna e Arica. La disputa cominciò nel 1883, quando il Trattato di Ancon decise che le due provincie rimanessero in possesso del Cile per un periodo di 10 anni, dopo di che si sarebbe dovuto indire un plebiscito per decidere se il territorio dovesse rimanere al Cile o tornare alla sovranità del Perú. Il trattato era ambiguo, in quanto non specificava se il plebiscito dovesse esser indetto immediatamente dopo il termine dei 10 anni, né da quali potenze e sotto quali leggi dovesse essere organizzato. I cileni approfittarono di questa ambiguità per ritardare il plebiscito fino a che, intimiditi ed espulsi gli abitanti peruviani e importati altri abitanti cileni, fossero certi di ottenere una maggioranza. Trattative dirette furono tentate e fallirono. Fallí anche un appello alla Società delle Nazioni del 1920. Finalmente fu accettato l'arbitrato del Presidente degli Stati Uniti nel 1925 e si giunse a un accordo per indire un plebiscito sotto gli auspici di una commissione presieduta dal generale Pershing. Ma i cileni seguitavano a non aver nessuna intenzione di permettere che il meccanismo funzionasse. Pershing si ritirò nel 1926 e il suo successore, generale Lassiter, dovette dichiarare che bisognava sciogliere la commissione senza aver adempiuto alla sua missione. Finalmente, nel 1928, dietro amichevoli pressioni degli Stati Uniti, i due paesi ripresero le relazioni diplomatiche (che erano state interrotte per circa 20 anni) e nel 1929 si decisero ad accettare l'arbitrato del presidente Hoover, che finalmente accomodò la questione assegnando Tacna al Perú e Arica al Cile. Questo litigio internazionale durò 46 anni. Fin da principio le due parti avevano deciso di usare il meccanismo delle modificazioni pacifiche (un plebiscito e il pagamento di un compenso in denaro). Ma fin da principio una delle due parti si rifiutò di permettere al meccanismo di funzionare a dovere. Alla fine fu la noia che prese il posto della buona volontà. I cileni non avevano piú voglia di insistere nella loro intransigenza. Fu permesso al meccanismo di funzionare e nel termine di due mesi esso fornì la soluzione pacifica per la quale era stato creato.

La questione della disputa anglo-americana a proposito dei confini fra il Main e il New Brunswick è molto simile a quella della disputa piú recente fra il Cile e il Perú. Dopo anni di litigi, fu accettato l'arbitrato del re d'Olanda nel 1827; ma quando questi espresse il suo lodo nel 1831, gli Stati Uniti lo rifiutarono. La disputa continuò, diventando sempre piú aspra, per altri 11 anni. Poi, seccate di tutta la faccenda, entrambe le parti decisero che era l'ora di arrivare a un accordo. Lord Ashburton fu mandato a Washington per trattare col ministro degli Interni, Daniel Webster, e in poco tempo i confini del Maine, insieme a una quantità di altre

questioni pendenti fra i due paesi, furono amichevolmente decisi. Ancora una volta il meccanismo delle modificazioni pacifiche ottenne i risultati per cui era stato ideato, solo quando le due parti in causa furono inclini ad adoperarlo cosí come doveva venire adoperato. Un altro punto rilevante è che le trattative fra i due paesi furono molto facilitate dal fatto che i due negoziatori, Webster e Ashburton, erano amici personali e godevano nei loro rispettivi paesi di un'alta reputazione di integrità e di buon senso. Per conseguenza lo svolgersi delle trattative fu facile e i suoi risultati, per quanto attaccati dagli estremisti delle due parti dell'Atlantico, furono considerati accettabili dalla maggior parte delle persone comuni e moderate, che fidavano nel giudizio e nell'onestà dei negoziatori. Per l'arbitro, forse piú che per il negoziatore, la qualità piú importante è il carattere. Qualsiasi sospetto che in una disputa internazionale il giudice sia parziale, corrotto, o anche solo poco giudizioso, basta a mettere in pericolo il successo dell'arbitrato. Qui vediamo dunque un'altra volta che il meccanismo in sé stesso è di importanza secondaria; ciò che importa è la volontà, l'intelligenza, il carattere morale degli uomini che adoperano il meccanismo. È essenziale che questo esista e che sia il migliore che i migliori ingegni legali e amministrativi possano ideare. Il solo fatto che il meccanismo ci sia, suggerisce ai litiganti di usarne, piuttosto che ricorrere alla violenza armata. L'occasione fa l'uomo onesto, proprio come fa il ladro. Come abbiamo visto, è importante liberare gli uomini dal male, riducendo il numero delle occasioni di comportarsi male. È ugualmente importante creare nuove occasioni per comportarsi bene, procurare alternative buone contro i cattivi procedimenti prescritti dalla tradizione. Delle istituzioni come la corte dell'Aia e, nella sua capacità di arbitrato e di collaborazione, la Società delle Nazioni non sono che parti di un meccanismo giuridico e amministrativo e non possono fare niente da sole per mantenere la pace o curare il mondo della sua follia militaristica. La loro esistenza è però un invito e un'occasione per usare dei metodi pacifici invece che violenti; migliore sarà il meccanismo, piú efficacemente gli uomini potranno sfruttare l'occasione, una volta afferrata.

Tutti i sistemi esistenti per prevenire la guerra sono caratterizzati da uno di questi due difetti principali. O sono, come le sanzioni militari, intrinsecamente cattivi e incapaci di ottenere buoni risultati (i risultati dell'uso della illimitata violenza e astuzia sono esattamente gli stessi, sia che il procedimento si chiami semplicemente guerra, sia che si adoperino graziosi eufemismi come "Sanzioni", "Sicurezza Collettiva", "Azione di Polizia Internazionale"), oppure non sono che parti di un meccanismo piú o meno ben congegnato, incapace di influenzare da sole le cause fondamentali della guerra. Questo è vero anche degli speciali pezzi del meccanismo messi su di tanto in tanto dopo la Guerra Mondiale, allo scopo particolare di eliminare almeno qualcuna delle cause economiche, politiche e militari della guerra. La Conferenza Navale del 1927 e la Conferenza generale del Disarmo del 1932-1934 erano pezzi eccellenti di un meccanismo. Ma purtroppo nessuna delle parti in causa mostrò il minimo desiderio di farne uso. Durante la conferenza del 1927 la Società di Costruzioni Navali Betlehem (Betlehem Shipbuilding Corporation), la Compagnia di Costruzioni Navali e Darsene di Newport News (Newport News Shipbuilding and Drykok Company) e la Società Americana Brown Boveri (American Brown Boveri Corporation) impiegarono un certo sig. Shearer per fare della propaganda antinglese a Ginevra e negli Stati Uniti, allo scopo di impedire che venisse

raggiunto qualsiasi accordo su una riduzione degli armamenti navali. Il sig. Shearer spiegò una grandissima attività e trovando di esser stato inadeguatamente ricompensato, fece causa alle tre Compagnie nel 1929 per un quarto di milione di dollari "per servizi prestati". Le Compagnie avrebbero potuto risparmiarsi la spesa. Anche senza l'intervento del sig. Shearer, è quasi certo che le trattative non avrebbero portato a una grande diminuzione della marina inglese e americana. Alla Conferenza Generale del Disarmo apparve, ancor piú chiaramente che nel 1927, il proposito di non usare del meccanismo. Nessun governo era disposto nemmeno a prendere in considerazione il disarmo unilaterale, e perfino la proposta sovietica di un disarmo completo per tutti fu radiata dall'ordine del giorno anche prima che cominciasse la Conferenza. Le discussioni si protrassero per due anni, discussioni che non riguardavano il disarmo, ma il genere di armi da adoperarsi nella prossima guerra. Finalmente la Conferenza fu aggiornata *sine die* e le singole potenze si misero a riarmarsi su una scala senza precedenti nella storia umana.

La stessa ostinatezza nel rifiutare di adoperare un meccanismo intrinsecamente ottimo è stata mostrata alle diverse conferenze su problemi economici e monetari. Tutti gli economisti son d'accordo nel ritenere che il commercio internazionale non può diventare normale, a meno che non si abbattano le barriere doganali, non si aboliscano le quote di immigrazione e non si stabilisca un mezzo adeguato di scambi internazionali. Né questo è tutto. Tutti sanno che la guerra economica, effettuata per mezzo di svalutazioni della moneta, di dogane, di quote di immigrazione e di tassi di esportazione porta inevitabilmente, prima o poi, alla guerra. Cionondimeno, nessun governo si è mostrato disposto a usare nessuno degli ottimi congegni specialmente ideati allo scopo di risolvere i problemi economici mondiali.

Lo stesso avviene con il Sistema dei Mandati. Questo è un congegno che rende possibile ai popoli arretrati di esser posti sotto il controllo di un'autorità internazionale, e non sotto il controllo esclusivo di una singola nazione. In quanto a colonie il mondo è attualmente diviso in due categorie: gli *Have* e gli *Have-nots*, gli Abbienti e i Nullatenenti. Gli Abbienti adottano il motto della Lega Navale Britannica "Quello che ho conservo". I Nullatenenti domandano un posto al sole o, in linguaggio piú volgare, una parte del bottino. Negli ultimi anni queste richieste sono diventate particolarmente insistenti e minacciose. Gli Abbienti hanno perciò pensato bene di riarmarsi, fra l'altro per difendere le loro colonie. Ai tempi in cui era determinante il predominio navale, la difesa di un vasto impero era relativamente facile. Oggi, a dir poco, è eccessivamente difficile. È stato spesso suggerito che le potenze imperiali rinunziassero ai loro diritti di esclusivo possesso delle colonie e che, usando il meccanismo del Sistema dei Mandati, ponessero i loro territori coloniali sotto il controllo internazionale. Facendo questo placherebbero l'invidia e il risentimento dei paesi senza colonie, diminuirebbero di parecchio il pericolo della guerra e risolverebbero il problema attualmente insolubile della difesa imperiale. Questo suggerimento non ha avuto nessun seguito fra i paesi possessori di colonie. Al contrario, è stato sdegnosamente respinto. Tutti i governi in questione, dall'Inghilterra al Portogallo, hanno espresso la determinazione di versare fin l'ultima goccia di sangue dei loro sudditi prima di cedere un palmo di territorio coloniale. Il governo inglese ha fatto piú che rifiutare il trasferimento delle sue colonie alla Società delle Nazioni: ha scelto il momento in cui la Gran Bretagna non era piú padrona dei mari e quando, anche se lo fosse stato, questa padronanza non

avrebbe servito piú a gran che, per rovesciare la politica del libero scambio mediante la quale i governi precedenti (benché alla testa di un paese infinitamente piú forte e meno vulnerabile dell'Inghilterra attuale) avevan pensato bene di placare l'invidia delle altre potenze. Ha chiuso le porte delle sue colonie al commercio delle altre nazioni, ricordando cosí ad esse la loro propria miseria, e fornendo loro nuovi argomenti di rancore contro l'Impero britannico. Uno degli assurdi paradossi dell'attuale situazione è che quegli inglesi che sono piú desiderosi di stabilire rapporti cordiali con le dittature, specialmente con la Germania e l'Italia, sono proprio quelli che gridano piú forte, denunciando il solo sistema con cui gli Stati senza colonie potrebbero venire placati. Essendo militaristi, vogliono rendersi amici gli altri militaristi: essendo sciovinisti, non possono accettare le condizioni alle quali si potrebbe fondare una simile amicizia, condizioni che incidentalmente potrebbero liberarci completamente dal militarismo. Il meccanismo del Sistema dei Mandati è lí, pronto a essere usato, ma nessuno è disposto a estendere il suo ambito, e anche nei territori attualmente sotto mandato le potenze mandatarie tendono a dimenticare i loro obblighi internazionali e a trattare i loro mandati come semplici colonie.

La Società delle Nazioni ha anche ideato un meccanismo allo scopo di assicurare i diritti elementari degli individui appartenenti a minoranze, razzialmente o linguisticamente distinte dalla maggioranza degli abitanti del loro paese. Fin dal principio i governi al potere nei paesi che contenevano tali minoranze si sono mostrati riluttanti a usare di questo meccanismo, e recentemente questa riluttanza si è trasformata in molti casi in un rifiuto vero e proprio. Tutti gli interessati sanno che i maltrattamenti delle minoranze creano risentimenti,

sia a casa propria che all'estero. Ciononostante i governi in questione rifiutano di usare il meccanismo di conciliazione e continuano ad opprimere quei loro infelici sudditi che hanno il naso di una data forma o parlano una lingua che non dovrebbero parlare.

Il meccanismo per le modificazioni pacifiche è pronto ad essere usato e in attesa; ma nessuno ne fa uso, perché nessuno ne vuole fare uso. Dovunque guardiamo ci accorgiamo che i veri ostacoli alla pace sono la volontà e i sentimenti umani, le convinzioni, i pregiudizi, le opinioni umane. Se vogliamo abolire la guerra dobbiamo prima di tutto abolire le sue cause psicologiche. Solo quando questo sarà fatto anche i governanti delle nazioni cominceranno a desiderare di abolirne le cause economiche e politiche.

Di fatto e per definizione la Società delle Nazioni è, come abbiamo visto, una Lega di società preparate per la guerra. È naturalmente molto improbabile che quelli che governano delle società essenzialmente militaristiche debbano prendere l'iniziativa nell'eliminare le cause della guerra. Non si può essere a capo di una società militaristica se non si è militaristi, e se non si accettano e non si amano i sentimenti che hanno per risultato una politica militaristica. Stando cosí le cose, è evidente che la maggior parte del lavoro di trasformazione delle moderne comunità militaristiche in comunità che desiderano la pace e che dimostrano la genuinità del loro desiderio perseguendo solo una politica di pace, dovrà esser svolto da privati, che agiscano soli o associati. Raramente le riforme sono iniziate dai governi di una nazione. Queste hanno origine alla periferia e si fanno strada gradualmente verso il centro, finché alla fine la forza del movimento di riforma è tale che i suoi capi diventano governanti, o il governo esistente adotta i principî e prosegue la politica del movimento. Nel pros-

simo capitolo parlerò del lavoro che deve esser fatto da privati e da associazioni di individui. Nel resto di questo capitolo esaminerò ad una ad una le cause della guerra, come le ho descritte nei paragrafi precedenti, e indicherò come potrebbero essere eliminate.

1 - La guerra, come abbiamo visto, è tollerata, e da alcuni perfino desiderata, perché le occupazioni del tempo di pace sembrano noiose, umilianti ed inutili.

L'applicazione del principio dell'autogoverno all'industria e agli affari dovrebbe far molto per liberare gli individui che si trovano in posizioni subordinate dal senso di umiliazione senza speranza che viene dalla necessità di ubbidire agli ordini arbitrari di superiori irresponsabili; e il fatto di costituire un'unità di un piccolo gruppo cooperante dovrebbe contribuire a rendere piú interessante la vita lavorativa di ognuno dei membri del gruppo stesso. Si può ottenere un maggiore interesse anche col riorganizzare piú adeguatamente i compiti degli individui. Fourier ha insistito molto tempo fa sui vantaggi della varietà nel lavoro, e recentemente il suo suggerimento è stato messo in pratica, in via di esperimento, in molte fabbriche in Germania, in America, in Russia e altrove. Il risultato fu una diminuzione della noia, e, in molti casi, un aumento della produzione. I compiti possono essere variati di poco, come quando un operaio in una fabbrica di sigarette viene spostato dal lavoro di introdurre il tabacco in una macchina a quello di imballarlo e pesarlo. O possono essere variati radicalmente e fondamentalmente, come quando gli operai si alternano fra il lavoro industriale e quello agricolo. I risultati sembrano buoni in tutti due i casi.

2 - È stato opinato che la diminuzione dei suicidi in tempo di guerra fosse dovuto, fra l'altro, al

maggiore significato e scopo della vita durante un periodo di emergenza nazionale. In un simile periodo si vede chiaramente il fine per il quale tutti combattono; i doveri sono semplici ed espliciti; l'incertezza e l'indefinitezza degli ideali del tempo di pace fanno posto alla netta definizione dell'ideale del tempo di guerra, che è: la vittoria a tutti i costi; la conturbante complessità della vita sociale in tempo di pace è sostituita dalla vita semplicissima di una comunità che lotta per l'esistenza. Il pericolo acutizza il senso di solidarietà sociale e aumenta l'entusiasmo patriottico. La vita assume un significato e viene vissuta con un alto grado di intensità emotiva.

L'apparente inutilità della vita moderna in tempo di pace, la sua mancanza di significato e di scopo, sono dovute al fatto che, almeno nel mondo occidentale, la cosmologia predominante è quella che Gerald Heard ha chiamato la cosmologia "meccanomorfica" della scienza moderna. L'universo è considerato come una grande macchina che prosegue senza scopo la sua via verso l'immobilità definitiva e la morte, gli uomini sono dei piccoli germogli sulla macchina universale, e corrono verso la loro morte particolare; la vita fisica è la sola vita reale; la mente non è che un prodotto del corpo; il successo personale e il benessere materiale sono le misure ultime dei valori, le cose per cui deve vivere una persona ragionevole. Messe improvvisamente a confronto di questa cosmologia meccanomorfica, molte delle razze polinesiane si sono rifiutate di continuare a moltiplicarsi e sono ora in processo di morire di una specie di consunzione psicologica. Gli europei hanno una fibra piú solida dei polinesiani, e poi hanno avuto circa tre secoli durante i quali poterono acclimatarsi gradualmente alla nuova cosmologia. Ma anch'essi hanno sentito gli effetti del meccanomorfismo. Essi procedono nella vita

vuoti e senza scopo e cercano di riempire questo vuoto interiore mediante stimoli esterni, come la lettura dei giornali, sogni a occhi aperti al cinematografo, musica e chiacchiere della radio, col partecipare e specialmente assistere ai giuochi sportivi e ai "divertimenti" di ogni genere. Parallelamente, qualsiasi dottrina che offra di dare uno scopo alla vita è avidamente accettata. Per questo le idolatrie nazionalistiche e comuniste hanno un successo cosí enorme, in quanto negano ogni significato all'universo, ma insistono sull'importanza e il significato di alcune parti, arbitrariamente scelte, del tutto: la nazione deificata, la classe divinizzata.

Il nazionalismo diventò per la prima volta una religione in Germania durante le guerre napoleoniche. Il comunismo sorse circa 50 anni dopo. Quelli che non divennero seguaci delle nuove idolatrie, o rimasero cristiani, rimanendo attaccati a dottrine che diventavano sempre meno intellettualmente accettabili, ad ogni passo innanzi che faceva la scienza, oppure accettarono il meccanomorfismo e si convinsero dell'inutilità della vita. La guerra mondiale fu un prodotto del nazionalismo e fu tollerata e perfino approvata dalle grandi masse di coloro che trovavano la vita senza scopo. La guerra non portò che un sollievo passeggero alle vittime della filosofia meccanomorfica. La delusione, la fatica e il cinismo seguirono all'entusiasmo iniziale e, quando fu finita, il senso della inutilità di tutto divenne un baratro che chiedeva di esser riempito con distinzioni sempre piú intense, con "divertimenti" sempre piú perfetti. Ma i divertimenti non sono né significato né scopo: il vuoto non potrebbe esserne riempito. Per conseguenza, quando i nazionalisti e i comunisti apparvero sulla scena con le loro semplici idolatrie e proclamando che, benché la vita possa non significar nulla in sé, ha almeno un significato temporaneo e parziale, vi fu una forte

reazione dal cinismo degli anni post-bellici. Milioni di giovani abbracciarono le nuove religioni idolatre, trovarono un significato alla vita, uno scopo alla loro esistenza, e furono disposti perciò a fare dei sacrifici, ad accettare delle difficoltà, a mostrare del coraggio, della costanza e della temperanza, e anzi tutte le virtú, eccettuate quelle essenziali e primarie, senza di cui tutto il resto può servire soltanto come mezzo per compiere il male con maggiore efficacia. Amore e conoscenza: queste sono le virtú primarie, essenziali. Ma il nazionalismo e il comunismo sono idolatrie parziali ed esclusive, che inculcano sentimenti di odio, di durezza e di orgoglio, e impongono quel dogmatismo intollerante che paralizza l'intelligenza e restringe il campo degli interessi e della conoscenza capace di simpatizzare.

La medaglia che ha da una faccia l'inutilità di tutto, ha dall'altra il nazionalismo e il comunismo idolatri. Il nostro mondo oscilla da una nevrastenia che accetta la guerra come sollievo, alla noia, a una mania che porta alla guerra. La cura per queste due terribili malattie è la stessa per entrambe: l'insegnamento di una cosmologia piú corrispondente alla realtà di quanto non lo siano il meccanomorfismo e le grottesche filosofie che sono alla base delle idolatrie nazionalistiche e comuniste. Questa cosmologia e le conseguenze etiche della sua accettazione saranno discusse dettagliatamente in un altro capitolo. Il mio primo compito è quello di trattare la parte che possono e debbono avere i singoli nell'introduzione dei cambiamenti necessari.

X

L'OPERA INDIVIDUALE DI RIFORMA

Abbiamo visto che i soli metodi efficaci per portare a termine riforme sociali su larga scala sono i metodi della non-violenza. La violenza ottiene solo risultati di violenza e il tentativo di imporre delle riforme con metodi violenti è perciò destinato a fallire. Gli unici casi in cui i metodi violenti hanno avuto successo sono quelli in cui la violenza iniziale è rapidamente seguita da atti che la compensino, atti di giustizia, di umanità, di amichevole comprensione ecc. Stando così le cose il semplice buon senso richiede che si cominci con la non violenza e che non si corra il rischio di render vano l'intero processo di riforma usando la violenza, anche come misura iniziale.

I metodi della non-violenza di riforma hanno più probabilità di successo soltanto dove una maggioranza della popolazione sia attivamente in favore della riforma stessa o, almeno, non sia pronta a contrastarla attivamente. Dove la maggioranza non è né favorevole né passivatamente neutrale rispetto alla riforma, i tentativi di imporla con la violenza non possono che condurre all'insuccesso.

Nelle comunità governate da sovrani ereditari è accaduto a volte che un re particolarmente illuminato abbia cercato di fare delle riforme che, per quanto intrinsecamente buone, non erano desiderate dalla massa del suo popolo. Un caso di questo genere è quello di

Akhnaton. Questi tentativi di riforma fatti da governanti troppo progrediti per esser capiti dai loro sudditi, vanno facilmente incontro all'insuccesso, parziale o totale.

Nei paesi dove i governanti sono scelti con voto popolare non è probabile che delle riforme nuove, strane e inaccettabili vengano iniziate dall'autorità centrale. In questi paesi i movimenti per una riforma devono sempre cominciare alla periferia e muovere verso il centro. Singoli individui, soli o a gruppi, devono formulare l'idea della riforma e renderla popolare fra le masse. Quando l'idea ha ottenuto l'approvazione generale può essere incorporata nella legislazione della comunità.

Nel mondo moderno, come abbiamo visto, il grande ostacolo a ogni cambiamento in meglio è la guerra. La riforma cardinale, indispensabile, è perciò quella che riguarda l'attuale politica delle varie comunità nazionali l'una rispetto all'altra. Oggi tutte le nazioni svolgono la loro politica estera sulla base di principî militaristici. Alcune nazioni sono più esplicitamente, rumorosamente e volgarmente militaristiche di altre; ma tutte, anche quelle che sogliono chiamarsi democratiche e pacifiche, agiscono costantemente in base a principî militaristici. È quasi inconcepibile che una riforma nella buona direzione venga iniziata da coloro che detengono ora il potere. Il movimento di riforma deve perciò partire dai singoli individui privati. Il compito di questi individui è quello di convincere la maggioranza dei loro simili che la politica pacifista è preferibile a quella militarista. Quando ci saranno riusciti, e solo allora, sarà possibile cambiare quella politica nazionale militarista che rende quasi inevitabile lo scoppio di un'altra guerra e che ciò facendo ostacola l'intero processo di trasformazione verso il meglio.

Si può obiettare che la maggioranza degli indivi-

dui di tutto il mondo desidera ardentemente la pace, e che perciò non è necessario che dei privati facciano propaganda in favore della pace. In risposta a questo posso citare una frase profondamente significativa dall'*Imitazione*: « Tutti gli uomini desiderano la pace, ma ben pochi desiderano quelle cose che promuovono la pace ». La verità naturalmente è che non si può mai avere qualcosa per niente. Gli elettori di ogni paese desiderano la pace. Ma pochi fra loro son disposti a pagare il prezzo della pace. Nel mondo moderno le "cose che promuovono la pace" sono il disarmo, se necessario anche unilaterale; la rinuncia a degli imperi esclusivisti; l'abbandono della politica di nazionalismo economico; la decisione di usare, in tutte le circostanze, solo i metodi della non-violenza. Quanti di questi cosiddetti amanti della pace accettano queste condizioni indispensabili alla pace? Ben pochi, davvero. Il compito dei singoli individui è quello di persuadere i loro simili che ciò che promuove la pace non è soltanto utile come un mezzo per ottenere un dato fine politico, ma è anche prezioso come un modo di esercitare gli individui nell'arte suprema del non-attaccamento.

Gli individui possono lavorare da soli o in società con altri individui delle stesse idee. Il lavoro dell'individuo isolato è sopratutto un preliminare al lavoro degli individui associati. L'individuo isolato può intraprendere uno, o entrambi, di questi due importanti compiti: il compito della chiarificazione intellettuale; il compito del proselitismo. Può essere un teorico, un esaminatore di idee, un costruttore di sistemi; o può essere un propagandista delle proprie idee o di quelle altrui. Per parlar chiaro, può essere o uno scrittore o un oratore. Entrambi questi compiti sono utili e anzi indispensabili, ma entrambi, ripeto, sono preliminari al compito maggiore e piú difficile che deve essere compiuto da

individui associati. Il loro compito è quello di agire in base alle idee dello scrittore o oratore isolato, di mettere in pratica quelle che non sono che teorie, di costruire quando capita dei piccoli modelli funzionanti della società ideale immaginata dai profeti; di educarli a essere i modelli degli individui ideali descritti dai fondatori di religioni. Il successo di una simile impresa è doppiamente prezioso. Se il successo è di grande entità, l'ordine sociale ed economico avrà subito una percettibile modifica verso il meglio. Al tempo stesso, la dimostrazione che le nuove teorie possono portare dei buoni risultati pratici agirà come la miglior possibile propaganda in loro favore. La maggior parte della gente trova l'esempio piú convincente della discussione. Il fatto che una teoria abbia realmente funzionato è una migliore raccomandazione del suo valore di quanto non sia la piú ingegnosa dialettica.

In quasi tutte le epoche e in quasi tutti i paesi, individui singoli si sono associati allo scopo di iniziare dei cambiamenti utili e di elaborare per conto proprio un modo di vivere superiore a quello dei loro contemporanei. Questi gruppi di individui di buona volontà hanno avuto una parte molto importante nel mantenimento e nello sviluppo della civiltà, e credo siano destinati ad avere una funzione non meno importante in avvenire. Esaminiamo brevemente l'insegnamento che si può trarre dalla storia.

La prima condizione del successo è che tutti i membri di una simile associazione accettino la stessa filosofia della vita e siano pienamente decisi ad assumersi la loro parte nel lavoro per il cui compimento fu fondata l'associazione. Questa condizione fu adempita, in molte occasioni e per dei lunghi periodi, dal monachesimo cristiano e buddista. Non fu invece adempiuta dalle molte comunità politiche e religiose dell'America du-

rante il XIX secolo. L'esperimento della "Nuova Armonia", per esempio, era destinato all'insuccesso perché il fondatore della comunità, Roberto Owen, non fece alcuno sforzo per escludere dei collaboratori inadatti. New Harmony fu colonizzata da gente delle piú diverse opinioni, gran parte della quale era composta da falliti, eccentrici o imbroglioni. Perciò la sua vita fu breve e squallida e la sua fine vergognosa. John Humphrey Noyes, invece, ebbe sempre la prudenza di ammettere fra i suoi seguaci solo quelli che avevano subíto con successo un lungo periodo di prova. Questa è una delle ragioni per cui la Comunità di Oneida prosperò materialmente e spiritualmente.

Altra cosa essenziale è che queste associazioni siano istituite per il raggiungimento di fini nobili e in nome di un alto ideale. Il fatto che una comunità esiga dei notevoli sacrifici da parte dei suoi membri, imponga una rigida disciplina e richieda uno sforzo costante, non è uno svantaggio. Al contrario, se si sente che lo scopo è degno di venir raggiunto, uomini e donne son disposti a fare dei sacrifici. La regola dei trappisti attirò il maggior numero di postulanti al tempo in cui, sotto l'abate don Agostino di Lestrange, la sua osservanza fu resa piú rigida che mai. Per quelli che accettavano la cosmologia cristiana, una pratica di austerità come quella imposta dalla regola trappista era logicissima. Per una concezione diversa della realtà ultima, non avrebbe alcun senso. Il trappismo non è qui citato come esempio da imitarsi, ma soltanto per mostrare come anche dei disagi non necessari e supererogatori possano essere accettati con gioia per amore di Dio. E non solo per amore di Dio. Nel mondo contemporaneo ogni causa politica, dal comunismo al nazismo, ha attirato un suo esercito di seguaci, uomini e donne pronti ad accettare povertà e disagi, l'incessante lavoro e il rischio del carcere e a volte anche la morte. Chi è convinto che la sua causa è buona non teme né sfugge la sofferenza: la accetta volentieri.

In tutto il mondo e in tutti i tempi le associazioni di individui pronti a sacrificarsi hanno mostrato una caratteristica comune: la proprietà è stata comune e tutti i membri si sono votati alla povertà personale. In alcune comunità, indú, buddiste e cristiane, vi è stata l'usanza che i membri mendicassero il loro pane. Altri hanno preferito lavorare per vivere. Associazioni di individui devoti attirano l'attenzione e l'ammirazione; e, dove questi individui erano vincolati alla causa della religione localmente accettata, l'ammirazione era mescolata a timore superstizioso. La gente esprime la propria ammirazione e timore facendo doni di proprietà e di denaro. La maggior parte delle comunità religiose hanno cominciato in povertà e hanno finito con grandi ricchezze. Una grande ricchezza non è compatibile con il non-attaccamento, e questo vale non solo per gli individui, ma anche (benché il processo di corruzione sia meno rapido) per le comunità. Niente è votato all'insuccesso quanto il successo. Gli ordini religiosi che hanno raggiunto il successo hanno sempre avuto la tendenza a sprofondare nel compiacimento di sé, impantanati nelle sabbie mobili dei loro beni. Per fortuna però vi sono sempre stati degli spiriti avventurosi pronti e capaci di ricominciare da capo con grande entusiasmo e poco denaro. Con l'andar del tempo anche questi arrivano al successo, e il movimento verso la riforma deve ricominciare da capo.

Tutte le comunità efficienti sono fondate sul principio della responsabilità illimitata. Nei piccoli gruppi composti di membri che si conoscono personalmente, la responsabilità illimitata dà una educazione liberale accentrando il senso di responsabilità, lealtà e riguardo

verso gli altri. È su questo principio che Raiffeisen basò il suo sistema bancario agricolo cooperativo, sistema che funzionò benissimo anche fra una popolazione analfabeta e disperatamente miserabile qual era quella dello sterile distretto prussiano di Westerwald tra il '40 e il '50.

Riassumendo in poche frasi, le condizioni economiche per una comunità efficiente sembra che debbano essere le seguenti. I gruppi devono accettare il principio della responsabilità illimitata. I singoli membri dovrebbero possedere tutto e nulla; nulla come individui, tutto come comproprietari della proprietà tenuta in comune e dei redditi prodotti in comune. La proprietà e il reddito non dovrebbero essere tanto grandi da diventare fine a sé stessi, né tanto piccoli da far sí che tutte le energie della comunità debbano esser dirette a provvedere al pane quotidiano.

Arriviamo ora al problema della disciplina. La storia ci mostra come sia possibile che delle associazioni di individui di buona volontà sopravvivano, pur avendo dei sistemi disciplinari cosí radicalmente diversi fra loro come quelli rispettivamente della Società di Gesú e della Società degli Amici. Loyola era un soldato, e l'ordine che fondò fu organizzato su principî militari. La sua famosa lettera sull'obbedienza fu scritta nello spirito di ciò che si può chiamare l'Alto Militarismo. Il generale dell'ordine è investito non solo dei poteri di comandante in capo in tempo di guerra: ma i suoi inferiori lo devono anche considerare come uno che sta al posto di Dio e va obbedito come tale, senza riferimento alle sue qualità personali come essere umano. « A loro non tocca ragionare; a loro tocca obbedire e morire. » Questa dottrina, cosí cara al comune militarista secolare, è riaffermata da Loyola nel linguaggio teologico dell'Alto Militarismo. "Il sacrificio dell'Intelletto" è il terzo e

piú alto grado di obbedienza, particolarmente grato a Dio. L'inferiore deve non solo sottomettere la sua volontà a quella del superiore; ma deve anche sottomettere il suo intelletto e il suo giudizio, deve pensare i pensieri del superiore e non i propri.

Fra l'Alto Militarismo di Loyola e la completa democrazia di un comitato quacchero in cui le risoluzioni non sono neanche messe ai voti, ma discusse finché alla fine non emerge un "senso dell'adunanza" generale, si pone la monarchia costituzionale del monachesimo benedettino. Gregorio Magno caratterizzò la regola benedettina come "notevole per la sua discrezione". Aveva ragione. La discrezione è la caratteristica predominante di quasi tutti i settanta capitoli di San Benedetto. La vita del monaco è discretamente divisa fra lavoro pratico e devozione, egli è discretamente vestito e discretamente nutrito, non troppo bene, e neanche troppo male. La vita del monastero è ascetica, ma ascetica con discrezione. La discrezione non è meno evidente nei capitoli che trattano delle funzioni dell'abate. L'abate è il re del monastero e in ultima analisi la sua autorità è assoluta. Ma prima di dare un ordine è suo dovere, se la questione è importante, consultare tutta la comunità e sentire quel che ha da dire anche il piú umile dei membri di essa. In questioni meno importanti deve conferire con un gabinetto formato dai monaci piú anziani. Inoltre la sua autorità non è personale. Egli regna; ma il suo regno è un regno della legge. I suoi monaci sono soggetti alla Regola, e a lui solo in quanto egli rappresenta e applica la Regola.

Le comunità governate in base a principî gesuitici, a principî benedettini, a principî quaccheri, sono tre tipi di comunità capaci di sopravvivere, la storia ce lo ha dimostrato. La nostra scelta fra i vari tipi sarà determinata in parte dalla natura dei compiti da eseguire,

ma principalmente dalla natura della nostra concezione di quello che dovrebbero essere gli esseri umani e le società. Certi compiti richiedono una direzione tecnica e perciò altamente centralizzata. Ma anche in questi casi il centralismo tecnico è compatibile in genere, come si è visto, con l'autogoverno nella fase della esecuzione. La scelta del sistema dell'Alto Militarismo da parte di Loyola fu dettata in parte dalla sua esperienza di soldato e in parte dal fatto che, ai suoi tempi, la Chiesa era in guerra, spiritualmente e materialmente, con il protestantesimo. Per combattere questa guerra ci voleva un esercito. Loyola si mise a reclutare e a allenare questo esercito. Oggi la concezione della guerra di setta ha fatto posto a quella della guerra di classe. Perciò abbiamo l'organizzazione essenzialmente militare dei partiti fascisti e comunisti, organismi che, sotto certi riguardi, sono stranamente simili a quelli dell'ordine di Loyola. Né i fascisti né i comunisti accettano per valido il vecchio ideale dell'individuo come essere non-attaccato. Alla luce della loro filosofia della vita, hanno senza dubbio perfettamente ragione di organizzarsi come fanno. Ma Loyola invece accettava l'ideale del non-attaccamento. Alla luce della sua filosofia, dunque, aveva certamente torto nell'adottare l'Alto Militarismo. Il non-attaccamento è inutile se non è quello di un individuo pienamente responsabile. Un cadavere non può essere né maligno, né ambizioso, né lascivo; ma non per questo pratica il non-attaccamento. Il postulante gesuita è, in altre parole, obbligato a imitare il comportamento di un cadavere. Deve permettere ai suoi superiori di muoverlo e dirigerlo come se fosse un cadavere o un oggetto. Una tale obbedienza passiva non è compatibile con il genuino "non-attaccamento". Se crediamo all'importanza del non-attaccamento, dobbiamo evitare l'Alto Militarismo e ideare un sistema

di organizzazione che sia non solo efficace, ma educativo nel piú ampio senso della parola. La monarchia costituzionale dei benedettini è piú educativa del totalitarismo di Loyola. E dove i membri della comunità abbiano raggiunto un certo grado di responsabilità, la democrazia quacchera è probabilmente migliore della Regola benedettina.

In ogni tempo e luogo le comunità si sono costituite allo scopo di rendere possibile ai loro membri di vivere piú in accordo con gli ideali religiosi correntemente accettati, di quanto non potrebbe esser fatto nel "mondo". Queste comunità hanno sempre dedicato una notevole proporzione del loro tempo e delle loro energie allo studio, all'adempimento di atti rituali, di devozione e, almeno in certi casi, alla pratica di "esercizi spirituali". La natura e lo scopo degli "esercizi spirituali" verrà discussa dettagliamente nel capitolo delle "Pratiche Religiose". Qui basterà dire che i migliori esercizi spirituali costituiscono un metodo mediante il quale la volontà può esser rafforzata e diretta, e la coscienza elevata e allargata. La Regola benedettina non prescrisse alcun corso sistematico di esercizi spirituali. Gli esercizi di Loyola furono molto efficaci per rafforzare e dirigere la volontà, ma tendevano a impedire alla coscienza di elevarsi ai piú alti livelli di contemplazione mistica. I quaccheri trovarono per caso un metodo il quale, se usato bene, non solo rafforzava la volontà ma elevava la coscienza. Purtroppo accadeva spesso che il metodo non venisse usato bene. Singoli mistici cristiani come S. Giovanni della Croce e l'autore della *Nuvola dell'Ignoranza* hanno pienamente capito la natura psicologica e il valore spirituale ed educativo della giusta specie di esercizi spirituali. Una simile comprensione si trova in Oriente, dove le comunità indú e buddiste fanno uso sistematico degli esercizi spirituali come di

un mezzo per l'intuizione spirituale della realtà ultima e allo scopo di purificare, dirigere e rafforzare la volontà.

Molte comunità si sono contentate di cercare la salvezza per i loro membri soltanto e ritenevano di fare abbastanza per il "mondo" pregando e procurandogli un esempio di pietà e di vita esemplare. Molte comunità buddiste e la maggior parte di quelle indú appartengono a questo tipo. In alcuni paesi però i monaci buddisti considerano loro dovere insegnare, e ai monasteri sono aggiunte delle scuole per bambini e per adulti. In Occidente la maggioranza delle comunità cristiane ha sempre considerato l'esercizio di qualche lavoro pratico parte indispensabile delle sue funzioni. Secondo la Regola benedettina, i monaci dovevano dedicare circa tre ore al giorno alle devozioni e circa sette al lavoro. Cluny assegnò un tempo maggiore alle devozioni e meno al lavoro. Ma la riforma cistercense rappresentò un ritorno alla lettera della Regola benedettina. È stato scritto molto sull'influenza civilizzatrice dei monasteri nella loro capacità pratica, non religiosa. I primi benedettini fecero rivivere la vita agricola dopo il collasso dell'Impero romano, ricolonizzarono la terra che era stata abbandonata, rintrodussero la tecnica industriale in luoghi dove era andata quasi completamente perduta. Settecento anni piú tardi, i cistercensi furono promotori di un altro grande risveglio agricolo. Sotto la loro influenza, delle paludi furono prosciugate e assoggettate all'aratro; allevamenti di cavalli e di bestiame furono notevolmente migliorati. In Inghilterra si dedicarono specialmente alla pastorizia e furono i promotori di quel grande commercio lanifero che fu una delle fonti principali della prosperità inglese del medioevo. Per molti secoli l'educazione e la diffusione della conoscenza attraverso i libri scritti era principalmente nelle mani dei benedettini. I soccorsi ai poveri e gli aiuti sanitari

furono anche essi forniti dai monasteri, e in molti paesi fino a pochissimo tempo fa non vi erano altre infermiere oltre quelle che avevano fatto i loro corsi in una comunità di suore. Durante gli ultimi due secoli la maggior parte del lavoro non religioso, prima eseguito da comunità religiose, è stato compiuto dallo stato o da organizzazioni secolari, come facente parte dei loro compiti. Fino ad allora, però, né l'autorità centrale né l'uomo d'affari privato erano disposti o capaci di assumersi questi compiti. Possiamo arrischiare una generalizzazione e dire che in qualunque momento della storia è dovere di associazioni di individui di buona volontà assolvere compiti che le persone sagge giudicano necessari, ma che nessun altro è disposto ad eseguire.

Alla luce di questa breve esposizione delle caratteristiche salienti delle antiche comunità del passato, possiamo vedere quello che dovrebbero essere e quello che dovrebbero fare le comunità del futuro. Vediamo che dovrebbero essere composte di individui accuratamente selezionati, uniti da una fede comune e dalla fedeltà a un comune ideale; che la proprietà e il reddito dovrebbero esser comuni e che ogni membro dovrebbe assumersi un'illimitata responsabilità per tutti gli altri membri: che la disciplina può esser regolata in vari modi, ma che la forma piú educativa è quella democratica. Vediamo che è opportuno che le comunità intraprendano, oltre allo studio, alle devozioni e agli esercizi spirituali, un lavoro pratico di un genere che gli altri agenti sociali, pubblici o privati siano incapaci o non disposti ad eseguire.

Le credenze religiose e filosofiche e i metodi con cui si può esercitare la volontà e illuminare la mente verranno discussi in altri capitoli. Qui voglio occuparmi della questione del lavoro pratico, secolare.

Noi tutti desideriamo una società migliore. Ma la

società non può migliorare se prima non vengano eseguiti due grandi compiti: se non si stabilisca saldamente la pace e non si modifichi profondamente l'ossessione dovunque dominante del denaro e del potere, non vi è speranza di poter fare dei cangiamenti in meglio. I governi non sono disposti ad assumersi questi compiti; anzi in molti paesi perseguitano attivamente anche chi non fa che esprimere l'opinione dell'utilità di questi compiti. I privati non sono disposti ad eseguirli come loro lavoro ordinario. Se il lavoro deve esser fatto, (ed è evidente che altrimenti le condizioni del mondo diventeranno sempre peggiori), deve essere fatto da associazioni di individui di buona volontà. Assistere gli ammalati, soccorrere i poveri, insegnare gratuitamente, sono tutti compiti intrinsecamente ottimi. Ma adesso sarebbe superfluo e, in un certo senso, anacronistico che delle associazioni di individui di buona volontà eseguissero questi compiti. Era giusto che lo facessero quando nessun altro era disposto a farlo. Ma facendolo adesso, quando gli stessi compiti sono eseguiti con grande efficienza da altri agenti, esse non farebbero che sprecare la loro buona volontà. Dovrebbero usare questa energia per fare ciò che nessun altro vuol fare, per dissodare un terreno non dissodato da altri.

La funzione dell'individuo di buona volontà che agisce isolatamente, consiste nel formulare o diffondere delle verità teoriche. La funzione degli individui di buona volontà, associata, è quella di vivere secondo queste verità, di dimostrare cosa avviene quando la teoria viene tradotta in pratica, di creare dei piccoli modelli pratici di quella forma migliore di società a cui vuole arrivare l'idealista speculativo. Esaminiamo il genere di cose che dovrebbero esser fatte da associazioni di individui dediti al compito di stabilire la pace e una nuova forma di organizzazione economica e sociale, forma in cui l'attuale ossessione del denaro e del potere non abbia occasione di manifestarsi. I due compiti sono naturalmente strettamente collegati. Sia il capitalismo che il nazionalismo sono frutti di questa ossessione del potere, del successo, della posizione. La concorrenza economica e il predominio sociale sono fondamentalmente militaristici. Entro una data società le varie classi hanno i loro imperialismi privati, proprio come la società intera ha il suo imperialismo pubblico, sostanzialmente simile. E così via. Qualsiasi associazione che tenti di creare un modello pratico di società non ossessionata dalla sete del potere e del successo, creerebbe al tempo stesso un modello pratico di una società che vive in pace e che non ha alcuna ragione di entrare in guerra. Per comodità tratterò separatamente le attività per la pace e quelle economiche della nostra associazione ipotetica. In realtà però i due tipi di attività sono strettamente collegati e complementari.

« Tutti gli uomini desiderano la pace, ma molto pochi desiderano le cose che promuovono la pace. » La cosa che più di ogni altra promuove la pace è l'esercizio sistematico, in tutti i rapporti umani, della non-violenza. Per le discussioni più complete e più recenti su questo argomento rimando il lettore al libro di Richard Gregg *The Power of Non-Violence*, e alle opere di Barthélemy de Ligt, specialmente *Pour vaincre sans violence* e *La Paix créatrice*. Nei paragrafi seguenti ho tentato di fare un sommario breve, ma abbastanza completo, degli argomenti in favore della non-violenza.

L'inefficienza della violenza è stata discussa in un capitolo precedente; ma l'argomento è così importante che non reputo fuor di luogo ripetere la sostanza di quanto ho già detto.

Se si risponde alla violenza con la violenza, il risultato

è un combattimento fisico. Ora, un combattimento fisico risveglia inevitabilmente, nelle menti di coloro che vi sono direttamente o indirettamente interessati, delle emozioni di odio, di timore, di rabbia e di rancore. Nel calore della lotta tutti gli scrupoli vengono gettati, e dimenticate tutte le abitudini di tolleranza e di umanità, lentamente e laboriosamente formate durante generazioni di vita civile. Niente importa, eccetto la vittoria. E quando finalmente giunge la vittoria per l'una o per l'altra delle parti in causa, questo risultato finale del conflitto fisico non ha necessariamente un rapporto con il torto o le ragioni della controversia; e nella maggioranza dei casi non porta a una durevole sistemazione della controversia.

I casi in cui la vittoria militare porta a una pacificazione piú o meno durevole possono esser classificati come segue:

1 - La vittoria porta a una pacificazione definitiva quando i vinti sono completamente sterminati o quasi. Questo è avvenuto ai pellirosse dell'America del Nord e agli eretici protestanti della Spagna del XVI secolo. È vero che il « sangue dei martiri è il seme della Chiesa », ma solo quando un buon numero di persone sopravvive al martirio. Se il numero dei martiri è uguale al numero totale dei fedeli (come fu il caso dei cristiani giapponesi durante il XVII secolo), nessuna Chiesa sorgerà dal loro sangue, e la disputa fra gli ortodossi e gli eretici sarà composta una volta per sempre. Le guerre moderne avvengono generalmente fra i paesi densamente popolati. In questi casi lo sterminio completo è improbabile. Una guerra tende perciò a generarne un'altra.

2 - Dove le forze combattenti sono cosí piccole che la massa delle popolazioni rivali è lasciata fisicamente incolume, e, psicologicamente, non inasprita dal conflitto, la vittoria dell'uno o dell'altro esercito può dar luogo a una pacificazione permanente. Oggi delle intere popolazioni possono facilmente venire coinvolte nelle guerre dei loro rispettivi paesi. Le guerre relativamente innocue, condotte secondo un elaborato codice di regole da parte di piccoli eserciti di professione, appartengono al passato.

3 - La vittoria puó portare a una pace permanente quando i vincitori si stabiliscono fra i vinti come minoranza governante e con l'andar del tempo vengono assorbiti da questi ultimi. Questo caso non si applica alle guerre moderne.

4 - Infine, la vittoria può venir seguita da un atto di riparazione da parte dei vincitori. La riparazione disarmerà il risentimento dei vinti e porterà a un accomodamento permanente. Questa fu la politica seguita dagli inglesi dopo la guerra boera. Una simile politica è, sostanzialmente, l'applicazione dei principî della non-violenza. Piú è lungo e crudele il conflitto, piú è difficile fare un atto di riparazione dopo la vittoria. La giustizia fu relativamente facile per Campbell-Bannerman esser giusto dopo la guerra contro i Boeri; per i firmatari del Trattato di Versailles la magnanimità era psicologicamente quasi impossibile. Tenuto conto di questo fatto evidente, il buon senso richiede che si applichino i principî della non-violenza non dopo una guerra, quando è cosí difficile la loro applicazione, ma prima che scoppi il conflitto fisico e in sostituzione di tale conflitto. La non-violenza è la conseguenza pratica che deriva dalla fede nella fondamentale unità di tutti gli esseri. Ma anche a parte la validità della sua base filosofica (che discuterò in un altro capitolo), la non-violenza può dimostrare il suo valore pragmaticamente, funzionando. Abbiamo tutti avuto occasione di osservare e di esperimentare che è efficace nella vita privata. Tutti abbiamo visto come la collera tragga alimento se le

si risponde con la collera, e come venga disarmata dalla bontà e dalla pazienza. Tutti abbiamo provato cosa voglia dire vedere le nostre meschinità svergognate dalla magnanimità altrui mutarsi in un'eguale magnanimità; cosa voglia dire sentir fondere le nostre antipatie da un atto di gentilezza; sentire, per l'esempio dell'altruismo, trasformare la nostra freddezza e la nostra durezza in sollecitudine. L'uso della violenza è accompagnato dalla collera, dall'odio e dalla paura, o dalla cattiveria esultante e dalla crudeltà cosciente. Quelli che intendono praticare la non-violenza devono esercitare il controllo di sé, devono imparare ad avere del coraggio morale oltre che fisico, devono opporre alla collera e alla cattiveria una costante benevolenza e una paziente determinazione a capire e a simpatizzare. La violenza rende gli uomini piú cattivi; la non-violenza li rende migliori. Nei rapporti casuali della vita sociale i principî della non-violenza sono fissati, anche se imperfettamente, dal galateo. I precetti della religione e della moralità rappresentano la codificazione degli stessi principî per quanto riguarda le relazioni personali piú complesse e piú appassionate di quelle dei salotti o della strada.

Degli uomini di forza morale eccezionale e anche della gente qualunque, quando rafforzata da una intensa convinzione, hanno dimostrato mille volte nel corso della storia il potere della non-violenza a vincere il male, a deviare la collera e l'odio. Le agiografie di tutte le religioni sono piene di relazioni di simili imprese, e storie del genere si trovano nelle documentazioni dei missionari moderni e degli amministratori coloniali, nei seguaci della resistenza passiva e degli "obiettori di coscienza". Queste manifestazioni sporadiche di non-violenza possono venir considerate eccezionali e prive di importanza storica. A chi solleva questa obiezione voglio far notare che nel corso dell'ultimo secolo e mezzo i principî della non-violenza sono stati applicati anche piú sistematicamente, e rendendosi sempre maggiormente conto del loro valore pratico, nella soluzione di problemi sociali e di medicina, prima d'allora considerati insolubili. Non fu che nei secoli XVIII e XIX che si cominciò a capire che questi problemi, quello dei pazzi, dei criminali, dei "selvaggi", erano insolubili solo perché la violenza li aveva resi tali. Infatti il trattamento crudele fatto ai pazzi aggravava e rendeva incurabile la loro malattia. Non fu che nel 1792 che Pinel spezzò le catene degli infelici ospiti della Salpêtrière. Nel 1815 un comitato della Camera dei Comuni fece un'inchiesta sulle condizioni dell'Ospedale Bethlehem e le trovò terribili. Bedlam era un luogo di sporcizia e di squallore, con celle sotterranee, catene, e camere di tortura. Fino al 1840 grande maggioranza dei manicomi dell'Europa Occidentale erano ancora delle prigioni, e i loro abitanti erano ancora trattati come se fossero criminali. Verso la metà del secolo si fece un notevole sforzo di riforma e da allora i medici, nei loro trattamenti, hanno cominciato ad affidarsi sempre piú alla gentilezza e all'intelligente comprensione, e sempre meno alla durezza e alla costrizione. Se volete una relazione completa e molto viva della vita in un ospedale per gli alienati, moderno e ben organizzato, posso raccomandarvi *Asylum* di W. B. Seabrook. Confrontate questa testimonianza con una descrizione della Salpêtrière prima dell'epoca di Pinel, o di Bedlam prima della riforma. La differenza è quella fra la violenza organizzata e l'organizzata non-violenza.

La storia delle riforme carcerarie è quasi uguale a quella delle riforme nei manicomi. Quando John Howard cominciò la sua inchiesta verso il 1875, le sole prigioni decenti in Europa erano quelle di Amsterdam. (È abbastanza significativo che vi fossero meno delitti in Olanda che in altri paesi). Le prigioni erano case di tortura

in cui gli innocenti si corrompevano e i criminali lo diventavano sempre di piú. Malgrado Howard, non venne fatto nemmeno in Inghilterra fino al XIX secolo inoltrato un vero tentativo di riforma di questo mostruoso sistema. Grazie all'opera di Elizabeth Fry e della Società della Disciplina delle Prigioni (un altro esempio dell'opera meritoria che può venir svolta da associazioni di individui di buona volontà), il Parlamento inglese fu infine indotto ad approvare due Atti, nel 1823 e nel 1824, Atti che enunciavano il principio di un sistema nuovo e migliore. Non ho bisogno di descrivere l'ulteriore corso della riforma. Basti dire che almeno in tutti i paesi democratici la tendenza era per una maggiore umanità. Tutti coloro che erano meglio qualificati per esprimere un giudizio, furono d'accordo nel ritenere che, se si vogliono riformare i criminali o se si vuole almeno impedire loro di diventare peggiori, la violenza organizzata deve esser sostituita da una non-violenza organizzata e intelligente. Questa tendenza umanitaria è stata sempre contrastata da coloro che dicono che "non bisogna viziare i criminali". Indagando sui motivi di una simile opposizione, si trova che sono sempre assolutamente indegni. La gente ha bisogno di capri espiatorî su cui far ricadere le proprie colpe e in confronto ai quali si possa sentire estremamente virtuosa; inoltre ricava un certo piacere dal pensiero delle sofferenze altrui. Comunque, malgrado il ben nascosto sadismo e la molta presunzione apertamente esibita, la tendenza umanitaria ha progredito continuamente. Solo nei paesi dittatoriali ha subíto un arresto. Qui l'idea della riforma è stata abbandonata e l'antica idea della pena del taglione è stata rimessa in onore. Questo è un sintomo significativo di quel regresso nella carità che è una caratteristica di tanta attività contemporanea.

Come l'alienista e il carceriere, l'amministratore coloniale e l'antropologo hanno scoperto che la non-violenza organizzata e intelligente è la politica migliore e piú pratica. Da parecchio tempo gli olandesi e gli inglesi, come fecero i romani prima di loro, hanno capito che dovunque fosse possibile era meglio "lasciare in pace gli indigeni". Durante gli ultimi trent'anni, gli antropologhi di professione hanno lasciato le biblioteche in cui i loro colleghi piú anziani mettevano insieme il loro mosaico dalle storie di viaggi e dai pettegolezzi di missionari, e hanno cominciato a vivere realmente in mezzo all'oggetto dei loro studi. Per poter far questo senza pericolo, hanno visto che era necessario applicare i principî della non-violenza in modo assolutamente tolstoiano. Come conseguenza si sono guadagnata l'amicizia dei loro "selvaggi" e hanno imparato infinitamente di piú sul loro modo di pensare e di sentire di quanto non fosse stato fatto fino allora. Negli ultimi anni, l'amministrazione delle colonie belghe olandesi, inglesi e francesi è diventata in complesso piú umana e, al tempo stesso, piú efficiente. Questo duplice miglioramento è dovuto principalmente agli antropologhi e alla loro dottrina di intelligente e benevola non-violenza. Gli orribili sistemi adoperati per la conquista dell'Abissinia sono purtroppo sintomatici del nuovo e peggiore spirito che aleggia oggigiorno.

Questo per quanto riguarda il potere della non-violenza nei rapporti fra gli individui. Dobbiamo ora esaminare i movimenti di massa nei quali i principi della non-violenza sono applicati ai rapporti fra grandi gruppi o intere popolazioni e i loro governi. Prima di citare degli esempi sarà bene riesaminare brevemente una questione già toccata in un capitolo precedente, cioè i risultati che seguono i tentativi di effettuare dei cambiamenti sociali utili per mezzo di metodi violenti. La storia sembra dimostrare molto chiaramente che quan-

do una rivoluzione è accompagnata da una violenza piú che minima, non raggiunge i risultati utili previsti dai suoi promotori, ma raggiunge invece alcuni, o tutti, dei cattivi risultati che scaturiscono dall'uso della violenza. Durante la Rivoluzione francese, per esempio, il trasferimento del potere al Terzo Stato fu effettuato dall'Assemblea Nazionale regolarmente eletta. Il Terrore fu il frutto di sordide dispute per il potere fra i rivoluzionari stessi, e i suoi risultati furono l'estinzione della repubblica e il sorgere, prima del Direttorio, poi della dittatura militare di Napoleone. Sotto quest'ultimo, quel fervore rivoluzionario che trovava la sua espressione naturale in atti di violenza fu facilmente trasformato in fervore militare. L'imperialismo francese ebbe per risultato l'intensificazione dei sentimenti nazionalistici in tutta Europa, la quasi universale imposizione della schiavitú militare, detta coscrizione, e la cristallizzazione della rivalità economica fra i gruppi nazionali. Sarebbe interessante di costruire una "Ucronia" storica (per adoperare l'efficace parola di Renouvier) basata sul postulato che Robespierre e gli altri capi giacobini fossero stati pacifisti convinti. La storia "non euclidiana" che si dedurrebbe dal primo principio sarebbe una storia, lo sospetto, priva di Napoleone, di Birsmarck, dell'imperialismo inglese e della lotta per l'Africa, della Guerra Mondiale, del comunismo e del fascismo militante, di Hitler e del riarmo universale. Quel che segue è una relazione "ucroniana" di storia recentissima, quale potrebbe esser stata se la Repubblica spagnuola fosse stata pacifista. «Pur sapendo che il pacifismo era altrettanto impossibile per la psicologia delle classi operaie della Spagna del 1931, quanto per quella degli Stati Uniti del 1917, è importante far notare che se la Repubblica spagnuola fosse stata realmente pacifista in pratica e in teoria, l'attuale controrivoluzione non sarebbe mai sorta. Una repubblica pacifista avrebbe naturalmente subito liberato i Mori vinti e li avrebbe trasformati in amici; avrebbe licenziato i generali del vecchio regime e avrebbe rimandato gli eserciti alla vita civile. Avrebbe abolito i timori della Chiesa e dei contadini, esigendo dai comunisti e dagli anarco-sindacalisti la rinunzia alla violenza durante il periodo del Fronte Popolare.» (Da *Wat about Spain?* di Jessie Wallace Hughan, Ph. D. Società di resistenza alla Guerra, New-York).

Per tornare dalle speculazioni ucroniane all'esame della situazione attuale, troviamo che in Russia lo scopo dei rivoluzionari era la creazione di una società che godesse della maggior quantità possibile di auto-governo in ogni campo di attività. Purtroppo i governanti del paese hanno continuato a usare dei metodi violenti ereditati dal vecchio regime zarista. Con quali risultati? La Russia è adesso una dittatura militare ed economica altamente centralizzata. Il suo governo è oligarchico e fa uso di sistemi di polizia segreta, della coscrizione, della censura sulla stampa, e di un'intensa propaganda o *bourrage de crâne*, allo scopo di tenere il popolo in muta acquiescenza.

Per contrapposto esaminiamo alcuni esempi di rivoluzione non violenta. Fra queste, i movimenti più noti ai lettori di lingua inglese sono quelli organizzati da Gandhi nel Sud Africa e più tardi nell'India. Il movimento del Sud Africa può essere considerato come pienamente riuscito. La legislazione discriminatoria contro gli indú fu ritirata nel 1914, unicamente come risultato della resistenza non-violenta e della non collaborazione da parte della popolazione indiana. In India furono ottenuti molti successi importanti e si trovò che numerosi gruppi di uomini e donne potevano venire esercitati a rispondere al trattamento più bru-

tale con un tranquillo coraggio ed una serenità che fecero una profonda impressione sui loro persecutori, sugli spettatori delle immediate vicinanze, e, attraverso la stampa, sull'opinione pubblica del mondo intero. Il compito di educare efficacemente delle grandi masse in un tempo molto breve si rivelò però troppo grande, e Gandhi, piuttosto che vedere il suo movimento degenerare in una guerra civile (nella quale gli inglesi, essendo meglio armati, avrebbero ottenuto una vittoria completa), sospese la attività del suo esercito non-violento.

Tra gli altri movimenti di non-violenza coronati da successo parziale o completo, vanno ricordati i seguenti. Dal 1901 al 1905 i finnici condussero una campagna di resistenza non-violenta contro l'oppressione russa, campagna che ottenne un successo completo, e nel 1905 fu revocata la legge che imponeva ai finnici la coscrizione. La lunga campagna di non-violenza e non cooperazione condotta dagli ungheresi sotto la guida di Deàk fu coronata da un completo successo nel 1867. (È significativo il fatto che il nome di Kossuth, capo della rivoluzione ungherese del 1848, fosse, ed ancora sia, molto piú conosciuto di quello di Deàk. Kossuth era un militarista ambizioso che amava il potere e che fallí completamente nel suo tentativo di liberare il suo paese. Deàk rifiutò il potere politico ed ogni distinzione personale, fu un pacifista convinto, e, senza spargimento di sangue, costrinse il governo austriaco a ristabilire la costituzione ungherese. La nostra preferenza per l'ambizione e il militarismo è tale che Kossuth è ricordato da tutti malgrado il suo insuccesso, e Deàk è noto a ben pochi benché abbia ottenuto un successo completo). In Germania, due campagne di resistenza non-violenta furono felicemente condotte contro Bismarck: la Kulturkamps dai cattolici, e quella delle classi lavoratrici,

dopo il 1871, per il riconoscimento del partito socialdemocratico. Piú di recente, nell'Egitto moderno furono impiegate con sucesso la resistenza non-violenta e la non-collaborazione contro il dominio inglese.

Una forma speciale di non-collaborazione è il boicottaggio che è stato usato con successo in molte occasioni. Per esempio, fu adottato dai persiani per spezzare l'odiato monopolio dei tabacchi. I cinesi lo adoperarono contro le merci inglesi, dopo che le truppe inglesi ebbero sparato sugli studenti. Fu usato anche in India dai seguaci di Gandhi. Un esempio lampante del modo con cui anche la minaccia della non-collaborazione non violenta può evitare la guerra, ci è dato dal Movimento laburista inglese nel 1920. Il Consiglio d'Azione formato il 9 agosto di quell'anno avvertí il governo che, se insisteva nel suo progetto di mandare truppe inglesi in Polonia per attaccare la Russia, sarebbe stato indetto uno sciopero generale, gli operai avrebbero rifiutato di trasportare uomini e munizioni, e sarebbe stato proclamato un boicottaggio della guerra. Di fronte a quest'ultimatum il governo di Lloyd George abbandonò il suo piano di fare la guerra alla Russia. (Questo episodio dimostra due cose: primo, che se un numero sufficiente di persone lo desiderano e se hanno la decisione sufficiente per farlo, possono impedire al governo del loro paese di entrare in guerra; secondo che queste condizioni si riscontrano solo in circostanze rare ed eccezionali. Nel maggior numero dei casi, la grande maggioranza degli abitanti di un paese non desidera, quando viene il momento, impedire al proprio governo di entrare in guerra. Essa vien trascinata dall'ondata di sentimenti nazionalistici che si scatena sempre nei momenti di crisi, e che un governo abile sa come accrescere e dirigere per mezzo dei suoi strumenti di propaganda. Si vede una volta di piú che il meccanismo per impedire

la guerra esiste, ma che generalmente è la volontà di usarlo quella che manca. Creare e rinforzare questa volontà, prima in noi stessi, quindi negli altri, è il compito di individui pieni di abnegazione, uniti dallo scopo comune di mantenere la pace.)

Ho fornito degli esempi dell'uso della non-violenza nelle relazioni degli individui tra di loro e in quelle dell'insieme delle popolazioni verso i loro governi. Bisogna ora esaminare l'uso della non-violenza nelle relazioni tra governo e governo. Esempi di non-violenza sul piano governativo sono raramente di carattere molto eroico, e i moventi che fanno agire le parti interessate sono raramente puri. La tradizione politica è una tradizione essenzialmente sleale. Il mondo sanziona due sistemi di morale, una per gli individui, una per i gruppi, nazionali o non nazionali. Uomini che nella vita privata sono coerentemente onesti, umani e riguardosi, ritengono che, nell'agire come rappresentanti di un gruppo, sia permesso loro di fare cose che, come individui, riconoscono disonorevoli e vergognose. La nazione, come abbiamo visto, vien personificata nelle nostre menti come un essere sovrumano in gloria e potere, e subumano nella moralità. E non ci si aspetta nemmeno che questo essere non si comporti nel modo piú disonorevole. Poiché cosí stanno le cose, non dobbiamo sorprenderci se gli esempi di comportamento genuinamente non-violento tra i governi sono rari, salvo in casi che riguardano questioni di importanza cosí secondaria che i sub-umani contendenti non ritengono che valga la pena di combattere. Questi casi possono in genere venire risolti abbastanza facilmente per mezzo del meccanismo di conciliazione esistente. Ma tutte le volte che sono in gioco dei fini piú importanti, vien data mano libera all'egoismo nazionale, e il meccanismo della conciliazione o non viene usato affatto, o viene usato soltanto

con riluttanza e con manifesta cattiva volontà. Nella recente storia europea è possibile trovare soltanto un esempio di un accomodamento totalmente privo di violenza in una disputa importante tra due governi. Nel 1814 il Trattato di Kiel stipulava che la Norvegia venisse ceduta al regno di Svezia. Bernadotte invase il paese, ma dopo quindici giorni, durante i quali non avvenne nessun serio conflitto, iniziò i negoziati. L'accordo circa l'unione dei due paesi venne raggiunto, secondo i termini del preambolo all'Atto di Unione «non con la forza delle armi, ma con la libera convinzione». Novant'anni dopo, l'unione si sciolse. Con una maggioranza schiacciante i norvegesi decisero di riacquistare la loro indipendenza. Gli svedesi accettarono questa decisione. La violenza non venne usata da nessuna delle parti. Le relazioni tra i due paesi sono rimaste dopo di allora sempre cordiali.

Questa è stata una digressione lunga ma necessaria. Poiché la violenza viene cosí spesso considerata come cosa poco pratica, o, nella migliore delle ipotesi, come un metodo che può venir usato soltanto da individui eccezionali, è essenziale dimostrare, primo, che essa è realmente efficace, anche quando viene applicata sporadicamente e senza sistema (come è stato il caso fino ad ora); secondo, che può venir usata da gente qualsiasi, ed anche, all'occasione, da esseri moralmente sub-umani, come re, uomini politici, diplomatici, e altri rappresentanti dei gruppi nazionali, considerati nella loro veste professionale. (All'infuori delle ore di lavoro questi esseri moralmente sub-umani possono vivere secondo le piú strette regole etiche.)

Le associazioni moderne tra individui di buona volontà, avranno tra le loro funzioni principali la coltivazione sistematica del comportamento non-violento in tutte le comuni relazioni della vita, nelle relazioni personali, in

quelle economiche, in quelle dei gruppi tra di loro, e dei gruppi coi governi.

I mezzi coi quali le comunità possono assicurare un comportamento non-violento tra i loro membri sono essenzialmente quelli che devono venire applicati da tutti i riformatori. La struttura sociale della comunità può venir sistemata in modo tale che gli individui non abbiano la tentazione di assicurarsi il potere, di esercitare la prepotenza, di divenire rapaci. E al tempo stesso un attacco diretto può essere fatto alle fonti della volontà individuale; in altri termini, si può educare l'individuo (ed educarlo ad auto-educarsi) a reprimere le sue tendenze verso la rapacità, la prepotenza, la ricerca del potere e cose simili. Un allenamento ulteriore sarà necessario, non soltanto per reprimere il timore, risultato raggiunto con successo dall'allenamento militare, ma anche per reprimere l'odio e il risentimento. I membri della nostra ipotetica associazione devono essere capaci di affrontare la violenza senza rispondere con la violenza, senza timore e senza lamenti; e devono saperla affrontare in questo modo, non soltanto nei momenti di entusiasmo, ma anche a sangue freddo, privi dell'appoggio emotivo di amici e di simpatizzanti. La resistenza non-violenta alla oppressione violenta è relativamente facile nei momenti di grande eccitazione emotiva; ma è molto difficile in qualunque altro momento. Ed è cosí difficile da essere praticamente impossibile, salvo per coloro che si sono sottoposti ad un allenamento sistematico rivolto a questo scopo. Ci vogliono tre o quattro anni di allenamento per fare un buon soldato. Ci vorrà probabilmente almeno altrettanto per fare un buon non-violento, capace di mettere in pratica i suoi principî in qualunque circostanza, per quanto orribile. La questione dell'allenamento di un gruppo è stata esaurientemente discussa da Riccardo Gregg nel suo

Power of non-Violence, ed è perciò inutile che io ripeta qui la discussione. Le tecniche psicologiche per influenzare le sorgenti della volontà individuale, tecniche sviluppate dai seguaci di tutte le religioni, sono trattate in un capitolo seguente.

Gli individui allenati avrebbero due funzioni principali: primo, sarebbe loro compito mantenere la vita dell'associazione ad un livello piú alto di quello della società circostante, e in tal modo fornire a questa società il modello efficace di un tipo superiore di organizzazione sociale. In secondo luogo, dovrebbero "andare nel mondo", ove le loro capacità organizzate potrebbero essere utili nel mitigare la violenza quando questa si fosse manifestata, e nell'organizzare la resistenza non-violenta all'oppressione interna, e ai preparativi di una guerra internazionale.

Esistono già dei gruppi di individui che si sono impegnati a non prendere parte in alcuna guerra futura (per es. *The War Resisters' International*, *The Peace Pledge Union*); ma la loro organizzazione è troppo vaga e i loro membri sono troppi e troppo sparsi, per poterla considerare un'associazione nel senso nel quale ho ora usato il termine. Ciononostante essi possono rendersi, e si rendono, molto utili alla causa per la quale hanno sempre combattuto tutti i riformatori. Sono, prima di tutto, dei propagandisti. Nelle conversazioni private, nelle riunioni pubbliche, negli opuscoli e negli articoli di giornale, i loro membri predicano il vangelo della non-violenza, proseguendo ed estendendo in tal modo in campi non settari il lavoro ammirevole fatto dalla Società degli Amici e da altre organizzazioni puramente religiose. Il risultato è che in Inghilterra, in Olanda, nei paesi scandinavi, in America, e fino a un certo punto anche in Belgio e in Francia, il grosso pubblico comincia a rendersi conto, anche se in modo oscuro e ancora

teorico, che esistono alternative moralmente migliori e piú efficaci alla rivoluzione, alla guerra, alla violenza e alla brutalità di qualsiasi specie.

Quando i gruppi resistenti alla guerra sono abbastanza numerosi e abbastanza unanimi nei momenti di crisi, essi possono impedire al loro governo di entrare in guerra. Questo fu dimostrato chiaramente nel 1920, quando il Consiglio di Azione costrinse Lloyd George a ritirare la sua minaccia di attacco ai Soviets. Disgraziatamente è assai evidente che non è probabile che i capi ufficiali dei varî partiti di sinistra di tutto il mondo facciano appello in un futuro immediato ad una resistenza passiva di fronte ad una guerra che venga rappresentata come "guerra di difesa", "guerra per salvare la democrazia", "guerra al Fascismo", o anche "guerra per distruggere la guerra". Ciò significa che, praticamente, in caso di qualunque guerra che abbia probabilità di scoppiare in un prossimo avvenire, non si può contare sulle organizzazioni socialiste per il mantenimento della pace. Senza l'aiuto delle organizzazioni socialiste, gli oppositori hanno delle probabilità minime di riuscire realmente ad impedire ai loro governi di dichiarare una guerra. Ciononostante essi possono certamente fare qualcosa per renderne il processo piú difficile moralmente e anche materialmente, di quanto sarebbe altrimenti. La pace può venire assicurata e mantenuta soltanto con l'adottare simultaneamente in molti campi diversi una politica a lunga scadenza, accuratamente rivolta a questo fine. Tuttavia esiste già ora una politica immediata che ogni individuo può adottare, quella della resistenza alla guerra.

Le persone di "idee avanzate" spesso mettono in dubbio questa conclusione. Le cause della guerra, essi dicono, sono in prevalenza economiche; queste cause non possono venir rimosse che da cambiamenti nel

sistema economico esistente; perciò è da considerarsi futile la politica di resistenza alla guerra da parte di singoli.

Coloro che usano questi argomenti appartengono a due classi principali: i riformatori del sistema di circolazione monetaria e i socialisti.

Questi riformatori del sistema monetario, come per es. il maggior Douglas e i suoi seguaci, fanno notare i difetti del nostro sistema monetario e affermano che correggendo questi difetti la prosperità si diffonderebbe in tutto il mondo ed ogni possibile causa di guerra sarebbe eliminata. Essi sono certamente ultra-ottimisti. I difetti del sistema monetario possono intensificare in generale i conflitti economici. Ma non è affatto vero che tutti i conflitti economici siano conflitti tra nazioni. Molti dei piú accaniti conflitti economici avvengono tra gruppi rivali entro la stessa nazione; ma, poiché questi gruppi rivali provano un sentimento di solidarietà nazionale, i loro conflitti non hanno per risultato la guerra. È soltanto quando i sistemi monetarî sono organizzati nell'interesse di una particolare nazione, o gruppo di nazioni, che essi diventano cause potenziali di guerra. Finché esiste il nazionalismo, un sistema monetario scientificamente diretto può realmente portare piú alla guerra che alla pace. « Quando coloro che controllano il sistema monetario nazionale cominciano ad applicare coscientemente il loro potere per migliorare le condizioni del loro popolo, sorgono allora conflitti monetarî su basi strettamente nazionali, come accade oggi nelle svalutazioni monetarie fatte per ragioni di concorrenza e nei controlli degli scambi. » (Kenneth Boulding in *Economic Causes of War*.) Quanto maggiore è il controllo scientifico cosciente, esercitato dalle autorità nazionali, tanto maggiori saranno gli attriti internazionali, almeno fino a che tutte le nazioni si

accordino per adottare gli stessi metodi di controllo. (Vedi i passaggi che si riferiscono a questo punto nel capitolo sulla "Società Pianificata").

Il sistema economico presente è inefficiente ed ingiusto, ed è urgente e opportuno, come sostengono i socialisti, che venga cambiato al piú presto. Ma un tale cambiamento non porterà immediatamente ed automaticamente alla pace universale. « Nella misura in cui la socializzazione di una singola nazione crea dei veri monopolî nazionali nelle esportazioni di questa nazione, il potere del governo aumenta e il carattere nazionale dei conflitti economici si intensifica. In tal modo la socializzazione di una singola nazione, benché i capi di questa nazione abbiano intenzioni pacifiche, è probabile che intensifichi il timore delle altre nazioni in proporzione dell'aumento del controllo del governo socialista sopra la vita economica del suo paese... A meno che essi non siano sorretti da un forte e cosciente sentimento di pace, essi (i regimi socialisti delle singole nazioni) possono volgersi alla guerra, altrettanto efficacemente (e forse piú) delle società capitaliste. » (*op. cit.*).

Si vede in tal modo che degli oppositori singoli alla guerra, agiscano essi da soli o in associazioni, hanno una parte molto importante nel futuro immediato. È evidente che dei cambiamenti debbono esser fatti nell'attuale sistema economico e monetario; ed è anche chiaro che, a lungo andare, tali cambiamenti favoriranno lo stabilirsi di condizioni di pace permanente. Ma nel frattempo, fintanto che persiste il sentimento nazionalistico, le riforme del sistema economico e monetario possono accrescere temporaneamente i risentimenti internazionali e le probabilità di una guerra. La funzione delle associazioni di individui che si oppongono alla guerra, è quella di impedire, se possibile, che dei cambiamenti necessari e intrinsecamente desiderabili nel

sistema economico e monetario portino a discordie internazionali e alla guerra.

In alcuni paesi i missionari della non-violenza possono ancora predicare indisturbati il loro vangelo. Ma, nella maggior parte del mondo, possono soltanto, e neanche sempre, lavorare in segreto. Gli uomini di buona volontà hanno sempre dovuto associare le virtú del serpente a quelle della colomba. Questa saggezza serpentina è piú che mai necessaria, oggi che la resistenza ufficiale agli uomini di buona volontà è maggiore e meglio organizzata che in qualsiasi periodo precedente. Il progresso nella tecnologia e nella scienza e arte dell'organizzazione ha reso possibile ai governi di portare la loro polizia a un grado di efficienza mai sognato da Napoleone, da Metternich e dagli altri gran virtuosi delle regole di polizia segreta delle età precedenti. Prima del Risorgimento, l'Austria governava l'Italia per mezzo di gendarmi, di spie e di agenti provocatori. Garibaldi ha combattuto per liberare il suo paese da questi disgustosi parassiti. Oggi Mussolini ha una polizia segreta molto superiore a quella di cui potesse mai vantarsi l'Austria. La stessa cosa avviene nella Russia contemporanea. La polizia di Stalin è simile a quella dello czar; simile, ma molto piú efficiente, grazie al telefono, al telegrafo senza fili, alle rapidi automobili e ai modernissimi sistemi di schedario. E lo stesso può dirsi per ogni altro paese. In tutto il mondo la polizia può agire con una precisione, una rapidità e una previdenza mai uguagliate nel passato (1). Inoltre, essa è fornita di mezzi scientifici che le persone comuni non possono

(1) Come qualunque altro strumento, la forza di polizia moderna può venir bene o male impiegata. Se è polizia educata alla non-violenza, può usare i metodi moderni per prevenire ogni esplosione di violenza e lo sviluppo di ostilità potenziali, e per favorire la cooperazione. Una forza di polizia non-violenta potrebbe sostituire completamente un esercito.

procurarsi. Contro forze cosí armate ed organizzate, la violenza e l'astuzia sono impotenti. I soli metodi per mezzo dei quali la gente si può difendere dalla tirannia dei governanti in possesso di forze di polizia moderne, sono i metodi non-violenti di non-cooperazione in massa e la disubbidienza civile. Tali metodi sono gli unici che diano al popolo l'occasione di trarre vantaggio dalla sua superiorità numerica in confronto alla casta governante, e di scontare la sua manifesta inferiorità in fatto di armamenti. Per tal ragione ha una importanza enorme che i principî della non-violenza vengano diffusi rapidamente e il piú largamente possibile. Perché è soltanto per mezzo di un ampio e ben organizzato movimento di non-violenza che le popolazioni di tutto il mondo possono sperar di evitare quell'asservimento allo stato che in tanti paesi è già un fatto compiuto e che le minacce di guerra e i progressi della tecnica stanno portando a compimento anche altrove. Nelle condizioni del nostro tempo, la maggior parte dei movimenti di violenza rivoluzionaria hanno la probabilità di venire soppressi istantaneamente; nei casi in cui i rivoluzionarî siano ben equipaggiati con armi moderne, tali movimenti si trasformerebbero probabilmente in una guerra civile, lunga e ostinatamente combattuta, come è avvenuto in Ispagna. Le probabilità che dei cambiamenti in meglio possano risultare da una simile guerra sono estremamente scarse. La violenza porterebbe i soliti risultati prodotti dalla violenza, e le condizioni che ne deriverebbero per il paese sarebbero peggiori di quelle precedenti. Poiché cosí è, soltanto la non-violenza offre una speranza di salvezza. Ma, al fine di resistere agli assalti della polizia numerosa ed efficiente, o per il caso di una invasione militare straniera, i movimenti non-violenti debbono venire ben organizzati e ampiamente diffusi. Il regresso dell'umanitarismo, caratteristica del

nostro tempo, avrà probabilmente per risultato di trattare le manifestazioni di resistenza non-violenta con una severità piú spietata di quella dimostrata recentemente da molti governi. A tali severità si può solo rispondere aumentando il numero dei non-violenti e l'abnegazione alla causa... Messa di fronte a masse imponenti determinate a non-cooperare ed ugualmente determinate a non usare violenza, anche la piú spietata dittatura è sopraffatta. Inoltre, anche la piú spietata dittatura ha bisogno dell'appoggio della opinione pubblica, e nessun governo che massacra o imprigiona un grande numero di individui sistematicamente non-violenti, può sperare di ottenere tale appoggio. Quando sia già stato stabilito un governo dittatoriale, il compito di organizzare la resistenza non-violenta alla tirannia o alla guerra diventa estremamente difficile. La speranza del mondo è riposta in quei paesi dove è ancora possibile agli individui associarsi liberamente, esprimere la propria opinione senza costrizioni, e, in genere, essere almeno parzialmente indipendenti dallo stato.

Una forza di polizia piú efficiente non è il solo ostacolo che i progressi tecnici hanno messo sulla strada dei cambiamenti utili. Ho detto che anche la dittatura piú crudele ha bisogno dell'appoggio dell'opinione pubblica; disgraziatamente, la tecnica moderna ha dato in mano alle minoranze governanti dei nuovi strumenti per influenzare la pubblica opinione, incomparabilmente piú efficienti di quelli che possedevano i tiranni del passato. Abbiamo già la stampa e la radio, e tra pochi anni la televisione sarà senza dubbio perfezionata. E il vedere porta a credere anche piú che il sentire; un governo che può riempire ogni casa con visioni sottilmente propagandistiche, oltre ai discorsi e alla stampa, sarà probabilmente in grado, entro larghi limiti, di fabbricare qualsiasi specie di opinione pubblica di cui possa aver

bisogno. I missionari della nostra ipotetica associazione troveranno probabilmente in questa pubblica opinione, fabbricata sinteticamente, un nemico anche piú difficile a sopraffare o circuire della polizia segreta. Parte del loro lavoro dovrà essere educativo, per formare negli individui delle menti che sappiano resistere intellettualmente ed emotivamente alla suggestione. (Vedi i passaggi che si riferiscono a questo punto nel capitolo sull' "Educazione".)

Questo per quanto riguarda il primo compito delle nostre associazioni, ossia il raggiungimento della pace col fare e con l'insegnare quelle cose che portano alla pace. Altro compito che spetta loro è quello di guarire sé stessi e il mondo dalla predominante ossessione del denaro e della potenza. Ancora una volta, il modo di abbordare direttamente le fonti della volontà individuale deve essere associato all' "etica preventiva" di un ordinamento sociale che protegga dalle tentazioni dell'avarizia e dell'ambizione. Quale dovrebbe essere la natura di questo ordinamento sociale? Sarà meglio cominciare considerando ciò che *non* dovrà essere. Molti di coloro che negli anni recenti hanno fondato delle associazioni di individui dediti alla pace, non hanno neanche cercato di risolvere i problemi economici del nostro tempo: li hanno semplicemente evitati. Sgomenti dalle complessità della vita in un'epoca di progressi tecnici, hanno cercato di tornare indietro. Le loro comunità sono state come piccole riserve di caccia per pellirosse di un'economia primitiva, protette contro il mondo volgare degli affari. Ma non è possibile risolvere i problemi dell'industria e della finanza moderne costituendo delle piccole società irrilevanti di dilettanti artigiani e contadini, incapaci nella maggioranza dei casi di guadagnarsi la vita e che dipendono, per il loro pane e companatico, dalle rendite che vengono loro dall'odiato mondo delle

macchine. Non ci si può sbarazzare dalle macchine per la semplice ragione che, nel processo di sbarazzarcene, saremmo obbligati a sbarazzarci anche di quella metà della razza umana la cui esistenza su questo pianeta è resa possibile soltanto dall'esistenza delle macchine. L'età delle macchine in Erhewhon non aveva evidentemente portato ad un impressionante aumento della popolazione; da ciò la facilità relativa con cui agli erhewhoniani fu possibile tornare al cavallo e alla civiltà artigiana. Nel mondo reale, le macchine hanno portato in un secolo e mezzo alla triplicazione della popolazione nei paesi industriali. Un ritorno ai cavalli e all'artigianato significherebbe un ritorno, per mezzo della fame, delle rivoluzioni, dei massacri e delle malattie, all'antico livello nel numero della popolazione. E questo ritorno è, in modo ovvio, all'infuori della sfera della politica pratica. Coloro che predicano questo ritorno e che, nelle loro comunità, lo mettono in pratica, non fanno che rifiutarsi di prendere in considerazione le questioni reali. La produzione meccanica non può venire abolita; essa esiste e rimarrà. La questione è di vedere se resterà come uno strumento di asservimento o come una strada verso la libertà. Una questione simile sorge riguardo alla ricchezza creata dalla produzione meccanica. Dovrà questa ricchezza venir distribuita in modo da assicurare un massimo od un minimo di ingiustizia sociale? I governi e le compagnie private, nella trattazione ordinaria degli affari non si occupano molto di trovare le giuste soluzioni a questi problemi. Il compito dunque spetta ad associazioni di individui di buona volontà.

Ci accorgiamo quindi che se tali associazioni vogliono essere utili al mondo moderno, esse debbono entrare nel mondo degli affari, ed entrarci nel modo piú scientifico e meno primitivo possibile.

Ora, per potersi impegnare in qualunque forma mo-

derna di produzione industriale e agricola, sono necessarî dei capitali considerevoli. Il fatto è deplorevole; ma, nelle circostanze ora esistenti, non può essere altrimenti. Le buone intenzioni e l'abnegazione personale non sono sufficienti a salvare il mondo; se lo fossero, il mondo sarebbe stato salvato già da un pezzo, perché i santi non sono mai mancati. Ma, i buoni, sono qualche volta stupiti e molto spesso male informati. Pochi santi sono stati anche degli scienziati e degli organizzatori. Reciprocamente, pochi scienziati ed organizzatori sono stati dei santi. Se si vuol salvare il mondo, bisogna associare i metodi scientifici alle buone intenzioni e all'abnegazione. Isolatamente, né la bontà né l'intelligenza sono pari al compito di cambiare in meglio la società e gli individui.

Per quanto concerne la produzione industriale e agricola, i metodi scientifici non possono venire applicati *in vacuo*. Debbono venire applicati a delle macchine, a degli operai, a una organizzazione d'ufficio. Ma le macchine debbono essere comperate e fornite di ciò che forma il loro potere, gli operai e gli amministratori debbono venire pagati. Da ciò il bisogno di capitali. Nelle condizioni della vita moderna, le associazioni di individui di buona volontà possono concludere ben poco se non dispongono dei mezzi per un investimento considerevole.

Dopo aver investito i propri capitali, ed aver iniziato la produzione, l'associazione deve trovare, con degli esperimenti pratici, le soluzioni piú soddisfacenti per problemi come i seguenti:

Trovare il miglior modo per associare l'autogoverno degli operai all'efficienza tecnica: libertà responsabile alla periferia e moderna direzione scientifica al centro.

Trovare il miglior modo di variare il lavoro individuale per eliminare la noia e moltiplicare i contatti educativi con altri individui che lavorano in gruppi responsabili autogovernantisi.

Trovare il miglior modo di disporre della ricchezza creata dalla produzione meccanica. Una qualche forma di proprietà comune dei beni e del reddito sembra, come si è visto, essere una condizione necessaria per il buon successo di una associazione di individui di buona volontà.

Trovare il miglior modo di investire la ricchezza superflua, e determinare in che proporzione questa ricchezza debba venir trasformata in capitale.

Trovare il miglior modo di impiegare le doti naturali dei singoli operai e il miglior modo di impiegare le persone appartenenti ai vari tipi psicologici. (Vedi il capitolo sull' "Ineguaglianza").

Trovare la forma migliore per la vita della comunità e per l'impiego delle ore di svago.

Trovare la forma migliore per l'educazione dei bambini e per l'auto-educazione degli adulti. (Vedi i capitoli su l' "Educazione" e su le "Pratiche Religiose").

Trovare la forma migliore di governo comunale e il miglior modo di usare le qualità dei capi senza che gli individui dotati di tali qualità soccombano alle tentazioni dell'ambizione, e senza suscitare nelle loro menti la sete del potere. (Vedi il capitolo sull' "Ineguaglianza").

Degli individui intelligenti e di buona volontà che vivano in una associazione e lavorino sistematicamente secondo queste linee di condotta, dovrebbero poter giungere rapidamente alla costruzione di un modello efficace di un tipo di società piú soddisfacente dell'attuale.

XI

INEGUAGLIANZA

Il mondo abitato dal povero non è uguale a quello abitato dal ricco. Se vogliamo che ci sia una collaborazione intelligente tra tutti i membri della società, bisogna raggiungere un accordo sulle cose alle quali essi debbono lavorare insieme. Delle persone forzate dall'ineguaglianza economica ad abitare universi dissimili non saranno capaci di collaborare in modo intelligente.

È probabilmente impossibile, e forse anche non desiderabile, ottenere una completa eguaglianza dei redditi. Ma vi sono dei passi verso l'eguaglianza che si possono e che, senza dubbio, si debbono fare.

Anche nei paesi capitalisti è già stato ammesso il principio, non soltanto del salario minimo, ma anche di quello massimo. Negli ultimi trent'anni ci si è generalmente trovati d'accordo nell'ammettere che ci sono dei limiti oltre i quali le entrate e l'accumulazione personale dei capitali non debbono andare. Nei paesi come l'Inghilterra, la Francia e, piú di recente, gli Stati Uniti, le ricchezze vengono diminuite ad ogni decesso di una cifra che varia da un decimo ai tre quarti. E tra un decesso e l'altro, l'esattore delle tasse toglie regolarmente al ricco una cifra che varia da un quarto ai tre quinti delle loro rendite. Ora che il principio della limitazione della ricchezza è stato accettato implicitamente anche dai ricchi, non dovrebbe essere molto difficile imporre un massimo assoluto.

A che cifra dovrebbe venire fissato il salario massimo? Un giudice della Corte dei Fallimenti di Londra, ritirandosi da questo ufficio dove aveva lavorato per metà della sua vita, ha fatto di recente una dichiarazione interessante sui rapporti tra le entrate e la felicità. Egli ha osservato, dice, che l'aumento delle rendite tendeva a portare un aumento di soddisfazione personale fino al limite di circa 5000 sterline all'anno. Al di là di questa cifra, la soddisfazione sembra generalmente subire un declino. (Il non-attaccamento, possiamo aggiungere noi, per molte persone diventa difficile o impossibile molto al di sotto di questa cifra. « È piú difficile per il ricco... ecc. ». Il possesso di una ricchezza considerevole porta gli uomini ad identificare sé stessi con ciò che è inferiore all'io, e questo avviene altrettanto effettivamente di quando i mezzi sono tanto minimi da far soffrire all'individuo la fame e la continua preoccupazione. Anche la povertà estrema può rappresentare la "cruna dell'ago").

Il problema del reddito massimo può venire affrontato anche da un altro punto di vista. Si può porre la questione come segue: nelle condizioni attuali, di quanto ha bisogno un individuo per poter vivere nelle migliori condizioni di efficienza fisica e intellettuale di cui è capace il suo organismo? Si è calcolato che, per essere ben nutrito, alloggiato ed educato, per avere vacanze e viaggi di istruzione sufficienti, una sufficiente assistenza medica, una persona ha bisogno di un reddito di circa 6 o 700 sterline all'anno, o del suo equivalente in contanti o in servizi forniti dalla comunità. Se piú persone vivono in un nucleo familiare, questa somma può senza dubbio venir diminuita, senza diminuire le possibilità di sviluppo dell'individuo. Oggi, la grandissima maggioranza degli esseri umani possiede soltanto una frazione di questo reddito ideale.

Il grado di ineguaglianza economica non è lo stesso in tutti i paesi. In Inghilterra, per esempio, l'ineguaglianza è maggiore che in Francia, anche tra gli impiegati dello stato. Il piú alto impiegato statale in Inghilterra è pagato quaranta o cinquanta volte piú del piú basso. In Francia, il capo di un dipartimento riceve uno stipendio soltanto venti volte maggiore di quello di una dattilografa. È cosa abbastanza strana che il grado di ineguaglianza economica sembra maggiore nella Russia sovietica che in molti paesi capitalisti. Max Eastman cita delle cifre le quali dimostrano come, mentre il direttore di una miniera in America ha uno stipendio quaranta volte superiore a quello di un minatore, la persona che gli corrisponde in Russia, può guadagnare somme ottanta volte superiori al salario dell'operaio meno retribuito.

Quale è il grado di ineguaglianza economica che può essere permesso in qualsiasi comunità? È chiaro che non può esistere una risposta universalmente valida, almeno nelle circostanze attuali. In una società dove il salario minimo sia molto basso, può essere necessario fissare la proporzione dell'ineguaglianza ad un livello superiore che in una società dove la maggioranza guadagni somme che si avvicinino a quelle del reddito "ideale". Ciò può sembrare ingiusto e, poiché i poveri e i ricchi vivono in mondi diversi, inefficace. E lo è, infatti. Ma il danno di ridurre tutte le entrate ad un livello molto al di sotto di quello ideale è probabilmente maggiore a quello di mantenere alcuni redditi al livello ideale o anche a uno superiore. Nessuna società può fare dei progressi se almeno qualcuno dei suoi membri non possiede un reddito sufficiente ad assicurare il proprio pieno sviluppo. Ciò significa che, ove i redditi minimi sono bassi, come lo sono anche nelle piú ricche comunità contemporanee, può essere necessario permettere agli individui meglio pagati di riscuotere somme venti e anche trenta volte superiori a quelle di coloro che ricevono i redditi piú bassi. Se poi diverrà possibile distribuire il reddito ideale a tutti, la proporzione di ineguaglianza potrà essere molto ridotta. In una società simile non ci sarà ragione che i redditi maggiori siano piú di due o tre volte superiori a quelli piú bassi.

L'ineguaglianza economica non è l'unica specie di ineguaglianza. C'è anche quella piú formidabile, e meno rimediabile, che esiste tra individui di tipo psicologico diverso. « Lo stolto non vede lo stesso albero che vede l'uomo saggio. » Gli universi di due individui possono differire profondamente, anche se essi possiedono dei redditi uguali. Pitt sta ad Addington come Londra sta a Paddington. La natura quanto il tenore di vita hanno scavato tra di noi degli abissi. Alcuni di questi abissi sono insormontati e sembrano insormontabili; non c'è via di comunicazione che li attraversi. Per esempio, non posso immaginare come si senta un genio al giuoco degli scacchi, o un gran matematico, o un compositore, che pensa in termini di melodie e di progressioni di armonie. Alcune persone hanno una vista cosí acuta che possono scorgere le lune di Giove senza telescopio; in altri il senso dell'olfatto è cosí sviluppato da poter contare, dopo un certo allenamento, gli elementi costituenti un profumo composto di quindici o venti sostanze diverse; altri ancora possono percepire delle minime variazioni di tono a cui è sorda la maggioranza degli orecchi.

Si sono fatti molti tentativi per classificare scientificamente i tipi umani nei termini delle loro caratteristiche fisiche e psicologiche. C'era, per esempio, la classificazione ippocratica secondo il predominio di uno o dell'altro dei quattro umori; questa teoria ha dominato la medicina europea per piú di duemila anni. Contem-

poraneamente gli astrologi e i chiromanti usavano una classificazione quintupla secondo dei tipi pianetarî. Si parla ancora di tipi sanguigni o mercuriali, si descrive la gente come gioviale, flemmatica, melanconica o saturnina. Aristotele scrisse un trattato sulla fisionomia nel quale cercò di classificare gli individui secondo le supposte caratteristiche degli animali ai quali somigliavano. Questa classificazione pseudo-zoologica degli esseri umani continuò a riaffiorare nella letteratura fisionomica fino al tempo di Lavater.

Negli ultimi anni abbiamo avuto numerose nuove classificazioni. Stockard, nella sua *Physical Basis of Personality*, usa una duplice classificazione distinguendo "umani di lineare" e "laterali". Kretschmer usa una triplice classificazione. Cosí pure il dottor William Sheldon, di cui in questo capitolo userò la classificazione, distinguendo il tipo somatotonico, viscerotonico e cerebrotonico. Sembra probabile che, con gli ultimi studi in questo campo, ci si avvicini ad una descrizione realmente scientifica dei tipi umani. Al tempo stesso, non bisogna dimenticare che i vecchi sistemi di classificazione, benché impiegassero dei termini strani e delle erronee esplicative, erano fermamente basati su fatti di osservazione di esperienza personale.

Val la pena di notare che ci sono state delle mode per i temperamenti, proprio come per gli abiti e le medicine, la teologia e la figura femminile. Per esempio, gli uomini del diciottesimo secolo ammiravano sopra ogni altro il temperamento flemmatico, il temperamento degli uomini naturalmente cauti, riflessivi e che non si commuovono facilmente. Voltaire fece posto a Rousseau; e il culto della sentimentalità per sé stessa, succedette all'ammirazione per una certa freddezza sagace. La flemma perse il suo antico prestigio, e il temperamento sanguigno (passione ardente e umide lagrime)

ebbe un posto preminente nella moda, dal quale fu scacciato un secolo dopo dal temperamento byroniano, che è un miscuglio di sanguigno e di melanconico, uno strano ibrido di inconsistenze calde e lagrimose unite ad arida freddezza. Nel frattempo, quando si era giunti al culmine gotico del movimento romantico, i filosofi radicali facevano del loro meglio per resuscitare il prestigio della flemma; e poco dopo venne di moda il temperamento collerico, quello dell'energico e sbrigativo uomo d'affari. Con la cristianità muscolare, anche la religione diviene collerica e (per usare il termine di Sheldon) somatotonica.

In vista del fatto che l'appartenere all'una o all'altra specie psico-fisiologica è ereditario e inalienabile, l'abitudine di esaltare un temperamento a spese di tutti gli altri è decisamente sciocca. Tutti i temperamenti esistono, si può cavare qualcosa di buono da ognuno di essi. Le persone hanno diritto ad essere flemmatiche, proprio come ad essere grasse. Nella nostra intollerante ignoranza vogliamo che tutti si conformino ad un ideale alla moda e che tutti siano, diciamo, melanconici o esili. A volte (tale è la nostra follia), vorremmo che la gente avesse delle caratteristiche psicologiche in gran parte incompatibili con le particolarità fisiologiche di moda in quel momento. Cosí, fino ad un anno o due fa, noi volevamo che le donne fossero molto socievoli e al tempo stesso secche come chiodi. Mentre la persona congenitalmente socievole appartiene al tipo laterale, grassoccio e bene in carne. La moda in questo caso domanda la congiunzione di cose incompatibili.

Tutti i sistemi di classificazione si accordano nel dire che nessun individuo appartiene esclusivamente ad un tipo; fino a un certo punto, tutti gli individui appartengono a dei tipi misti. Ma il grado di mescolanza può essere piú o meno grande. Quando esso è scarso, l'indi-

viduo si avvicina al tipo puro, ed è separato da un abisso psicologico incommensurabile da coloro in cui predominano le caratteristiche di qualche altro tipo. Cosí, è impossibile al melanconico penetrare nell'universo in cui vive il collerico. L'individuo che, se diventasse pazzo, sarebbe un maniaco-depressivo, non può comprendere la vittima potenziale della schizofrenia. Un mondo separa il gioviale e rotondo tipo "laterale" dal "lineare" introspettivo e riservato. Il "viscerotonico" non può nemmeno immaginare come mai il "cerebrotonico" non sia socievole come lui. Il primo ha "il cuore caldo", le sue reni "lavorano", la sua pancia "si commuove"; l'altro è "un posatore intellettuale" e "non ha viscere". (Tesori di fisiologia psicologica sono sepolti nel linguaggio del Vecchio Testamento, e anche nel gergo dei ragazzi di scuola!)

A questo punto può andar bene un esempio tratto dalla mia esperienza personale. Il mio temperamento è, nell'insieme, piuttosto flemmatico, e, per conseguenza, mi è molto difficile entrare nelle esperienze di coloro che si commuovono facilmente e con violenza. Davanti a delle opere d'arte come il *Werther*, per esempio, o *Donne Innamorate*, o i *Libri Profetici* di William Blake, io resto ammirato ma perplesso. Non capisco perché la gente debba venir scossa da simili tempeste emotive per degli stimoli, a parer mio, cosí leggeri. Leggendo poco tempo fa i *Libri Profetici*, notai che certe parole come "urlo", "nube", "tempesta", "strido", si ripetevano con frequenza straordinaria. La mia curiosità si svegliò, e feci un segno a lapis in margine ogni volta che trovavo queste parole. Facendo la somma dopo una mattinata di lettura, mi accorsi che in media s'incontravano due urli e una tempesta in ogni pagina di versi. I *Libri Profetici* sono, naturalmente, descrizioni simboliche di stati psicologici. Quale sarà stata la mentalità di un uomo

per il quale tuoni, lampi, nubi e strida sembravano le piú appropriate figure retoriche per descrivere i suoi sentimenti e pensieri abituali? Per conto mio non posso nemmeno immaginarlo. Io osservo i fatti, li noto, ma soltanto dall'esterno, come un naturalista. Cosa significhino secondo la reale esperienza, non pretendo nemmeno di saperlo. Qui c'è dunque un abisso, un'assenza di comunicazione. Ciononostante, se avessi conosciuto Blake, avrei certamente scoperto qualche punto di contatto tra di noi, e la possibilità di stabilire delle buone relazioni umane. Se, per esempio, io mi fossi comportato verso di lui con cortesia e considerazione, egli si sarebbe comportato nello stesso modo verso di me. Se lo avessi trattato lealmente, è probabile che avrebbe fatto lo stesso con me. Se avessi riposto in lui la mia fiducia, si puó ritenere che, presto o tardi, mi avrebbe dimostrato una fiducia eguale. La soluzione del problema della ineguaglianza naturale (o di quella acquistata, dove c'è) è morale e pratica. Gli abissi che separano gli esseri umani di temperamenti dissimili e di diversi gradi di capacità, non coprono l'intero campo della personalità. Gli abitanti degli altipiani dell'Arizona sono separati dal profondo abisso del Gran Canyon. Ma se seguono le coste del Colorado verso la foce, si trovano infine nella pianura, dove il fiume può venire facilmente attraversato. Qualcosa di analogo avviene nel mondo psicologico. Gli esseri umani possono essere separati da differenze di capacità intellettuale, larghe e profonde quanto il Gran Canyon, possono scrutarsi senza comprendersi, attraverso l'abisso delle differenze di temperamento. Ma è sempre possibile per loro spostarsi dalle zone ove esistono queste divisioni; è sempre possibile, se lo desiderano, trovare un terreno comune d'azione, il luogo adatto per costruire un ponte largo e solido che colleghi anche gli universi psicologici piú incommensurabili. Spetta al

riformatore su larga scala sistemare la struttura della società in modo tale che non venga impedito il gettar ponti. Ed è compito degli educatori e insegnanti di religione persuadere gli individui che il gettar ponti è cosa buona e insegnar loro, al tempo stesso, come trasformare le teorie e le buone intenzioni platoniche in pratica effettiva.

Gli ostacoli alla costruzione dei ponti saranno piú numerosi nelle comunità ove le differenze di redditi (e, insieme a queste le differenze di educazione) sono molto grandi e dove il tipo di società è gerarchico ed autoritario. Saranno minimi nelle comunità dove il principio dell'autogoverno è applicato con piú larghezza, dove una vita di gruppo responsabile è piú intensa, e dove sono minori le ineguaglianze di redditi e di educazione. Feudalismo, capitalismo e dittatura militare (accompagnati o no dalla proprietà pubblica dei mezzi di produzione) sono quasi egualmente poco propizi alla costruzione dei ponti. Sotto questi regimi le ineguaglianze naturali vengono accentuate, e nuove ineguaglianze artificiali create *ex nihilo*. L'ambiente piú propizio per l'eguaglianza è costituito da una società ove i mezzi siano di proprietà cooperativa, ove il potere sia decentrato, dove la comunità sia organizzata sulla base di piccoli gruppi tra loro collegati di individui vicendevolmente responsabili, ma, per quanto è possibile, auto-governantisi.

L'eguaglianza nell'azione, o, in altre parole, la buona condotta reciproca, è l'unica specie di eguaglianza che esista realmente. Ma questa eguaglianza nell'azione può venire pienamente realizzata soltanto dove gli individui di diversi tipi e professioni abbiano la possibilità di associarsi liberamente e frequentemente tra di loro. È compito del riformatore su larga scala sistemare la struttura sociale in modo da rimuovere gli ostacoli che

impediscono il libero e frequente contatto tra gli individui, e da creare nuove opportunità di contatto. Il cambiamento da un modello di società autoritario ad uno cooperativo abolirebbe effettivamente molte delle arbitrarie barriere di casta che attualmente rendono cosí difficile agli individui l'incontrarsi liberamente. Al tempo stesso bisogna creare delle nuove occasioni per stabilire in vari modi dei nuovi contatti. Per esempio, sarà possibile estendere a una cerchia piú larga i vantaggi di un sistema simultaneo di educazione accademica e tecnica svolto dal dottor A. E. Morgan all'Antioch College di Ohio. (Tornerò su quest'esempio nel capitolo sull'educazione).

Non è soltanto nel periodo dell'educazione vera o propria che possono venir create delle opportunità di nuovi contatti. Facendo in modo che gli individui possano passare da un lavoro ad un altro, il riformatore su larga scala può aumentare moltissimo il numero delle relazioni personali fatte durante un dato periodo di vita lavorativa. Simili cambiamenti di lavoro hanno molto valore, non soltanto perché mettono in contatto l'individuo con nuovi gruppi di suoi simili, ma anche perché alleviano la noia causata dalla monotonia e dalla vista di luoghi troppo familiari. (La noia, come si è già visto, è una delle ragioni della persistente popolarità della guerra; qualsiasi cambiamento, sia nella struttura della società che in quello della personalità individuale, che tenda a ridurre la noia, tende anche a ridurre il pericolo della guerra).

Ho dato soltanto due esempi; ma molti altri metodi possono senza dubbio venire studiati per moltiplicare i contatti utili e trasformare cosí la vita di ogni individuo in una educazione alla responsabilità e alla collaborazione su un piede di eguaglianza.

Non ci sono ponti sul Gran Canyon. Coloro che vi-

vono sulle opposte sponde dell'abisso devono scendere alla pianura per trovare un passaggio. Ma tra quelli che vivono sulla stessa sponda la comunicazione è facile. Possono andare e venire senza impedimento, possono unirsi liberamente ai loro compagni. In altre parole, individui di tipi diversi possono stabilire un contatto reciproco soltanto nell'azione, e soltanto a condizione che si comportino bene reciprocamente. Gli individui dello stesso tipo sono psicologicamente commensurabili. La comunicazione tra di loro è naturalmente facilitata dalla buona reciproca condotta; ma anche se la loro condotta non è buona, anche se provano antipatia e sfiducia, possono capirsi l'un l'altro. I cerebrotonici che hanno ricevuto la stessa specie di educazione si possono incontrare sul piano intellettuale. I viscerotonici si uniranno nel rumoroso ed espansivo cameratismo che piace a tutti loro. I somatotonici capiranno il godimento di ognuno di loro nell'attività muscolare fine a sé stessa. Ci sono poi anche delle sottodivisioni. I matematici si associeranno con altri matematici. I musicisti parlano una lingua che tutti gli altri musicisti comprendono. Le persone che hanno le stesse eccentricità sessuali si incontrano sul terreno comune delle loro particolari aberrazioni. (Cosí la massoneria degli omosessuali riunisce uomini dei tipi piú diversi, intellettuali invertiti e scaricatori di porto, emozionali viscerotonici e gente del tipo somatotonico, lottatori professionisti e aitanti marinai.) In poche parole, ci sarà sempre la tendenza, per uccelli dello stesso tipo, a volare insieme. Ciò è giusto ed inevitabile. Ciò che non è giusto è che l'unione avvenga esclusivamente tra uccelli di quel tipo. È essenziale che la società sia congegnata in modo da fornire possibilità di cooperazione tra gente di tipo diverso. Ciò, naturalmente, non impedirà alle persone dello stesso tipo di raggrupparsi tra loro, perché è fortunatamente possibile per gli esseri umani far parte di piú gruppi allo stesso tempo. In tal modo, l'uomo può avere una famiglia e varî gruppi di amici; può essere membro di una associazione professionale e di una società di mutuo soccorso, di un circolo sportivo, di una chiesa, di una associazione scientifica. Val la pena di notare a questo propostito, che, per quanto concerne i fatti concreti dell'esperienza umana, la "società" è un'astrazione priva di senso. Un individuo non ha esperienza diretta dei suoi rapporti con la "società"; ha esperienza soltanto dei suoi rapporti con dei gruppi limitati di individui simili o dissimili. La teoria e la pratica sociale si sono spesso sviate, perché partivano da una astrazione quale la "società" invece che dai fatti dell'esperienza concreta, ossia dalle relazioni coi gruppi e dei gruppi tra di loro. È un fatto storico significativo che le filosofie politiche che fanno grande uso di simili paroloni astratti come "società", sono state generalmente filosofie vòlte a giustificare una tirannia, militare-capitalistico-feudale, come la tirannia della Prussia di Hegel e il Terzo "Reich" di Hitler, o militare-stato-socilalisto-burocratica, come quella della Russia dopo la morte di Lenin. Se vogliamo realizzare i buoni fini indicati dai profeti, sarà meglio che parliamo meno delle rivendicazioni della "società" (che si sono sempre indentificate, stando ai nudi fatti, con quelle di una oligarchia dominante) e molto di piú dei diritti e doveri dei piccoli gruppi cooperanti.

Alcuni individui hanno una intelligenza piú universale di altri; alcuni possiedono delle abilità speciali che ad altri mancano; alcuni hanno un temperamento che li rende poco adatti a essere direttori o amministratori; in altri, al contrario, la configurazione degli umori è tale da renderli mirabilmente atti alla direzione di una impresa comune. Il problema consiste, primo: nell'adattare le chiavi alla serratura; secondo: nell'impedire che

chi ha attitudini di capo, quando è nel posto che gli spetta per queste attitudini, sfrutti la sua posizione in modo non desiderabile.

Nel suo libro. *À chacun sa chance*, Hyacynte Dubreuil ha dimostrato che, quando dei piccoli gruppi sono impegnati in un dato compito per il quale siano responsabili in comune e rimunerati non come individui, ma come gruppo, la scelta di un capo e l'assegnamento dei compiti individuali presenta raramente delle difficoltà speciali. Ognuno è giudice molto acuto delle competenze professionali di coloro che lavorano nel suo stesso campo. Ognuno sa che cosa siano la considerazione e la lealtà, e generalmente ognuno si rende abbastanza ben conto di quale persona, nel gruppo particolare in cui lavora in quel momento, dia garanzie di giustizia e considerazione, oltre che di efficienza. In molte circostanze della vita di lavoro, si può contare sulle esigenze del lavoro stesso per indurre coloro che lavorano insieme in piccoli gruppi responsabili e cooperanti, ad eleggere come capo e organizzatore proprio la persona piú indicata per questa carica (1). E non c'è gran pericolo che un simile capo abbia la tentazione (o, se ce l'ha, che vi riesca) di sfruttare la sua posizione a danno dei suoi compagni. Il problema di ciò che si potrebbe chiamare la direzione su piccola scala non è difficile, salvo che nelle società di tipo gerarchico. In tali società (e dove si tratta di organizzazione industriale, anche gli stati democratici sono gerarchici e dittatoriali), il piccolo capo ha la tentazione costante di vendicarsi sui suoi sottoposti per tutte le angherie che gli sono state inflitte dai suoi superiori. I polli di un pollaio hanno un ordine ben definito nel beccarsi tra di loro. La gallina A becca la gallina B, la quale becca C, e cosí di seguito. Lo stesso avviene nelle società umane nell'ordinamento attuale. Il tiranno capo ufficio è in gran parte il prodotto della tirannia degli strati superiori. I grandi dittatori generano i piccoli dittatori, con la stessa certezza con cui i grossi scorpioni generano dei piccoli scorpioni e i grossi scarafaggi generano dei piccoli scarafaggi. Una società organizzata su piani non gerarchici ma cooperativi, e nella quale il principio dell'autogoverno venga applicato ovunque è possibile, dovrebbe essere abbastanza immune dalla peste della tirannia in miniatura.

(1) Quel che ha trovato DUBREUIL è confermato da PETER SCOTT, che ha fatto una larga esperienza organizzando dei gruppi cooperativi tra i disoccupati nel paese di Galles. Notò che questi gruppi tendevano sempre ad eleggere come capo gli individui di maggior valore.

Un cattivo capo è dannoso a qualunque livello sociale. Alla sommità, può produrre non soltanto disagio locale, ma un disastro generale. Il corpo politico va soggetto a due gravi malattie del cervello: la follia e l'imbecillità. Quando degli individui come Silla o Napoleone assumono la funzione di un cervello sociale, la comunità che essi dirigono soccombe a qualche forma di follia. La forma piú comune è la paranoia; tutte le dittature contemporanee, per esempio, soffrono in forma acuta di manie di grandezza e di persecuzione. E l'alternativa al pazzo re Cicogna è, troppo spesso, l'inefficiente e deficiente re Travicello che infetta il corpo politico con la sua imbecillità. Gli imbecilli ottengono il potere, o per diritto ereditario, o, se il sistema di scelta è elettivo, perché possiedono un certo grado di talento demagogico, o, molto spesso, perché fa comodo a certi potenti interessi all'interno della comunità di avere in carica un imbecille. La maggior parte delle società moderne ha abolito il principio ereditario in politica; idioti e ubriaconi non possono piú governare un paese per diritto di sangue. Nel mondo della finanza e dell'industria, comunque, il principio ereditario è ancora ammesso; dei deficienti e degli ubriaconi possono dirigere delle

società per diritto divino. Nel mondo della politica, col sistema elettivo, la probabilità di avere per capi degli imbecilli può venire considerevolmente ridotta, sottoponendo gli uomini politici ad alcuni di quegli "esami" per la idoneità intellettuale, fisica e morale, a cui vengono sottoposti i candidati a quasi ogni altra specie di lavoro. Ci si può immaginare il grido di indignazione se i proprietari di alberghi assumessero dei camerieri senza domandare le referenze ai precedenti datori di lavoro; se i capitani delle navi fossero presi da asili di alcoolizzati; se le compagnie ferroviarie affidassero i loro treni a dei macchinisti arteriosclerotici e con disturbi alla prostata; o se gli impiegati civili e i dottori potessero esercitare la professione senza subire degli esami! Tuttavia, quando i destini di una intera nazione sono in gioco, non si esita ad affidare la direzione degli affari a uomini di reputazione notoriamente cattiva; a uomini imbevuti d'alcool; a uomini così vecchi e infermi da non poter fare il loro lavoro, e nemmeno capire di cosa si tratta; ad uomini senza abilità e spesso senza educazione. In quasi ogni altra sfera di attività abbiamo accettato il principio che nessuno possa assumere delle responsabilità se non subisce prima un esame, se non mostra la sua cartella sanitaria e se non produce testimonianze sulla sua reputazione; e anche così l'impiego vien dato, in molti casi, soltanto con la clausola che il titolare lo lascerà raggiungendo certi limiti d'età. Applicando queste rudimentali precauzioni agli uomini politici, saremmo in grado di escludere dalla nostra vita pubblica una buona dose di quella stupidità pretenziosa, di quell'autoritaria incompetenza senile e di quella disonestà che ora la contamina.

Difendersi contro l'uomo dall'ambizione attiva e paranoica, dal potenziale re Cicogna della società politica o industriale, è piú difficile che difendersi dal deficiente, dal rammollito e dall'imbroglione. I freni politici e legali all'ambizione, come quelli contenuti nella Costituzione americana, sono efficaci sí, ma soltanto fino ad un certo punto. I freni legali e gli equilibri, sono semplicemente della sfiducia eretta ad istituzione; e la sfiducia, comunque elaborata ed ingegnosamente tradotta in termini di legge, non può mai essere una base adeguata per la vita sociale. Se gli individui non vogliono giuocare il giuoco politico o industriale secondo le regole prescritte, nessuna sorveglianza potrà impedire loro di profittare indebitamente ogni volta che possono. « Sopra le montagne » dice la vecchia canzone « e sotto le tombe » l'avarizia e la sete di potere « troveranno la strada » anche piú sicuramente dell'amore. Troveranno la strada fintanto che si educherà la gente a considerare l'ambizione come una virtú, e l'accumular denaro come l'occupazione piú importante per l'uomo. Per ora noi accettiamo di organizzare la nostra vita politica ed economica e di educare i nostri figliuoli in un modo che ci porterà certamente a soffrire in maniera sempre piú grave e cronica della paranoia organizzata dalla dittatura. Ma anche se le riforme venissero applicate oggi stesso, i loro pieni effetti non sarebbero sensibili fino a che coloro che sono stati allevati sotto la legge presente non fossero morti o caduti nell'impotenza della vecchiaia. Frattanto, ci si può domandare, c'è nessun cambiamento nell'organizzazione sociale che possa rendere piú difficile per gli ambiziosi di imporre il loro volere alla società?

Un sistema d'esami potrebbe liberare la nostra politica e i nostri affari dagli imbecilli e dagli imbroglioni piú astuti. Ma sarebbe poco efficace nell'escludere gli individui consumati dall'ambizione, e non lo sarebbe affatto, quando questi avessero superato la prova, per educarli ad una forma mentale migliore e meno avida-

mente napoleonica. Ci vuole qualche cosa di piú di un esame. Il semplice meccanismo sociale non può dare per intero questo "qualche cosa di piú", ma tutto quello che si può cavare dal meccanismo sociale verrebbe probabilmente fornito da qualche istituzione simile a quella dei ragionieri patentati: un'unione autogovernantesi di professionisti che hanno accettato certe regole, assunto certe responsabilità reciproche e possono concentrare l'intera forza della loro opinione pubblica organizzata in schiacciante disapprovazione su qualsiasi membro delinquente della società. Tale organizzazione è uno dei piú potenti espedienti educativi che sia mai stato inventato. Le funzioni direttive non saranno mai rese efficaci e responsabili finché non ci sarà un ordine riconosciuto di direttori d'affari, un altro di uomini politici e un altro di amministratori. (In Inghilterra, i gradi piú alti del servizio civile formano quasi una casta, regole e tradizioni, che vengono rinforzate distribuendo quella forma di lode cosí apprezzata e quella forma di biasimo cosí insopportabile: la lode e il biasimo dei colleghi professionali. E deve al fatto di avvicinarsi ad un ordine riconosciuto di amministratori, se possiede tanta efficienza e tanta immunità della corruzione.)

Sottoporsi a degli esami e far parte di un ordine professionale contribuirebbe senza dubbio moltissimo ad elevare il livello di chi dirige l'economia e la politica, e a impedire che le tendenze degli ambiziosi escano dai giusti limiti. Estendere l'applicazione di un vecchio principio è sempre piú facile che introdurne uno nuovo; e siccome il sistema degli esami è usato quasi universalmente, e le organizzazioni professionali riconosciute sono largamente conosciute e rispettate, non dovrebbe essere difficile estendere semplicemente i loro campi d'applicazione. Solo in tal modo si può diminuire il pericolo sociale inerente al fatto della ineguaglianza individuale.

XII

L'EDUCAZIONE

Gli educatori di professione, e, insieme con loro, certi psicologi, hanno avuto la tendenza ad esagerare l'efficacia della educazione infantile e di ciò che avviene nei primi anni della vita. I gesuiti si vantavano che, se fosse stato affidato loro un bambino in età abbastanza tenera, avrebbero potuto rispondere dell'uomo. In modo simile, i freudiani attribuiscono alle esperienze della prima infanzia tutti i disturbi spirituali dell'uomo. Ma i gesuiti hanno educato tanto dei liberi pensatori e dei rivoluzionari che dei docili credenti. E molti psicologi si stanno allontanando dall'opinione che tutte le nevrosi siano dovute a qualche penosa esperienza della prima infanzia. « La cura in conformità alla teoria del trauma psichico » scrive Jung, « è spesso estremamente dannosa al paziente, perché lo obbliga a ricercare nella sua memoria, spesso in un lungo periodo, un evento ipotetico della sua infanzia, mentre vengono grossolanamente trascurate cose di importanza immediata. » La verità è che l'uomo soffre non soltanto del suo passato, ma del suo presente, e di ciò che prevede nel futuro. Il processo di condizionamento che avviene nell'infanzia non determina completamente e in precedenza la condotta dell'uomo. Almeno fino ad un certo punto, questi può venire ricondizionato dalle circostanze della sua adolescenza e della sua vita di adulto; fino ad un certo punto la sua volontà è libera, e, se egli sa vedere e sce-

gliere la strada per farlo, può da solo rieducarsi alla vita. Questo ricondizionamento può avvenire in senso buono, ma può anche avvenire in senso non desiderabile. Per esempio, il condizionamento che i bambini ricevono ora negli asili è in genere eccellente. Quello che ricevono nelle scuole che vengono dopo è in genere cattivo. Malgrado ciò che dicono Freud e i gesuiti, la cattiva educazione dell'adolescenza neutralizza quella buona ricevuta nell'infanzia. Nella sua *Anatomy of Frustration*, H. G. Wells fa commentare al suo eroe la penosa differenza tra «il fascino, la viva intelligenza, la libertà senza timore del bambino moderno di sei o sette anni, e la goffa futilità mentale del ragazzo di dieci anni dopo». La prima è il prodotto dell'asilo infantile, la seconda quello della scuola elementare e secondaria, e del collegio. Si educano i bambini alla libertà, all'intelligenza, alla cooperazione responsabile e volontaria; e quando sono piú grandi vengono educati all'accettazione passiva della tradizione, e ad un'alternativa fra il potere e la subordinazione. Questo fatto è un sintomo dell'incertezza di propositi che prevale nelle democrazie occidentali. La vecchia tradizione patriarcale coesiste nelle nostre menti con una brama nuova e incompatibile verso la libertà e la democrazia. Nel nostro entusiasmo per la seconda, abituiamo i nostri bimbi piccoli ad essere degli individui liberi ed autogovernantisi; e dopo averlo fatto ci spaventiamo e, ricordando che la nostra società è ancora gerarchica e molto autoritaria, impieghiamo tutte le nostre energie per insegnar loro ad essere dei dominatori da un lato, e dall'altro degli acquiescenti subordinati.

Si può qui, incidentalmente, notare che le scuole "moderne" possono essere anche troppo "moderne". C'è il pericolo che ai bimbi venga data piú libertà di quanto possa loro esser utile, e piú responsabilità di quanta

essi desiderino o sappiano assumersi. Il dare ai bambini troppa libertà e responsabilità, è imporre loro uno sforzo che molti di essi trovano opprimente ed anche estenuante. Salvo casi eccezionali, i bambini amano sentirsi sicuri, amano sentire l'appoggio di una solida inquadratura di leggi morali e anche di regole di buone maniere. Entro un'inquadratura cosí saldamente stabilita, c'è spazio abbondante per allenarsi all'indipendenza, alla responsabilità e alla cooperazione. La cosa importante è quella di evitare gli estremi, di troppa libertà e responsabilità da un lato, e, dall'altro, di troppe restrizioni, e, soprattutto, di troppe restrizioni sbagliate. L'inquadratura stabilita può essere una regola buona o cattiva. I bambini possono trovare un senso di sicurezza tanto da una regola morale, diciamo, di militarismo, che da una regola di "non-attaccamento". Ma i risultati di una educazione entro una inquadratura di moralità militaristica saranno completamente diversi da quelli di una educazione nell'etica del "non-attaccamento".

Per tornare al mondo quale noi lo conosciamo, dobbiamo rivolgerci una domanda importante. Anche se venisse prolungato il tipo d'educazione dell'asilo, ossia il tipo dell'educazione all'autogoverno e alla cooperazione responsabile, se, diciamo, questo venisse continuato fino alla tarda adolescenza, riusciremmo, nel mondo come è oggi, a produrre qualche importante cambiamento in meglio nella società o negli individui che la compongono? La vita pratica è il migliore di tutti i maestri. Prendete degli adolescenti educati all'autogoverno e alla cooperazione e scaraventateli in una società gerarchica, emulatrice e adoratrice del successo; cosa ne succederà? Potranno sopravvivere gli effetti dell'educazione ricevuta alla scuola? Molto probabilmente no. Verosimilmente ci sarebbe un periodo di sbalordimento e di angoscia; poi, nella maggioranza dei casi,

un riadattamento alle circostanze della vita. Ciò che dimostra, una volta di piú, che la vita è un tutto e che dei cambiamenti opportuni in un campo non produrranno i risultati che se ne attendono, se non accompagnati da opportuni cambiamenti in tutti gli altri campi.

Nei paragrafi precedenti ho avanzato l'ipotesi che una buona educazione non costituisce quella cura infallibile per tutti i mali, come qualche entusiasta ha ritenuto. O piuttosto, che potrebbe divenir tale soltanto se fosse associata a delle buone condizioni negli altri campi della vita. Come al solito, non si tratta di una semplice questione di causa ed effetto, ma di rapporti piú complessi, di azione e di reazione. Una buona educazione sarà pienamente efficace soltanto quando le condizioni sociali siano buone, e siano buoni i sentimenti e le opinioni degli individui; ma tanto queste che quelli non possono essere pienamente soddisfacenti, finché non si abbia una buona educazione. Il problema della riforma è il problema consistente nello spezzare un circolo vizioso e nel costruire al suo posto un circolo buono e salutare.

È giunto il momento di chiederci in cosa consista veramente una buona educazione. Nei primi mesi e primi anni dell'infanzia l'educazione è semplicemente fisiologica; il bambino, per usare il linguaggio degli allevatori di cani, viene "educato alla pulizia". Nel passato questo era considerato un argomento volgare e insulso, del quale era inutile e poco delicato discutere. Usando il termine dello zio Toby Shandy, si veniva sculacciati per questo e poi non se ne parlava piú. Gli psicologi moderni hanno scoperto che l'argomento non è affatto banale e che, almeno per il bambino, le escrezioni e il relativo processo d'educazione sono argomenti di profondo interesse. A questo proposito devo citare soltanto l'opera del compianto dott. Suttie, il cui libro

The Origins of Love and Hatred, contiene un interessante capitolo sugli effetti della prima educazione alla "pulizia" sulla vita emotiva degli esseri umani. Questi effetti, sembra, sono generalmente cattivi; ed egli porta delle ragioni che inducono a supporre che la nostra vita emotiva sarebbe piú serena se la nostra educazione alla pulizia non fosse cominciata cosí presto. I bambini poco puliti sono una peste; ma se, lasciandoli un po' piú liberi di fare le loro piccole sudicerie, possiamo garantire che diventino degli adulti piú sereni, meno irascibili, e liberi da ciò che Suttie chiama il nostro "tabú in materia di tenerezza", la piaga sarebbe piú sopportabile.

Questo per quanto riguarda l'educazione fisiologica della prima infanzia. Passiamo ora alla educazione morale ed intellettuale degli anni che seguono. Le due cose sono, naturalmente, inseparabili; ma è opportuno trattarle una alla volta. Cominciamo col domandarci in che cosa consiste una buona educazione morale. Non dimentichiamo che il nostro scopo è di educare gli esseri umani alla libertà, alla giustizia, alla pace. Come possiamo ottenerlo? Nel suo recente libro, *Which Way to Peace?*, Bertrand Russel ha scritto un paragrafo significativo su questo argomento. « Le scuole », egli dice, « hanno subíto dei grandi miglioramenti nel secolo attuale, almeno nei paesi rimasti democratici. Nei paesi cha hanno una dittatura militare, compresa la Russia, si è avuto in questi ultimi dieci anni un grande regresso comprendente una recrudescenza di stretta disciplina e di obbedienza assoluta, un comportamento ridicolmente servile verso gli insegnanti, e un modo d'apprendere piuttosto passivo che attivo. Ciò viene considerato giustamente dai governi interessati un metodo atto a produrre una mentalità militare, al tempo stesso ubbidiente e prepotente, codarda e brutale... Da quanto

praticano i despoti, possiamo vedere che essi sono d'accordo coi difensori della educazione "moderna" sui rapporti tra la disciplina della scuola e l'amore per la guerra in età matura. »

La dottoressa Maria Montessori ha sviluppato lo stesso tema in un recente opuscolo: « Il bambino che non ha mai imparato ad agire da solo, a dirigere le sue azioni, a guidare la sua volontà, si sviluppa fino a diventare un adulto che viene facilmente guidato e che deve sempre appoggiarsi agli altri. Lo scolaro, essendo continuamente scoraggiato e sgridato, finisce per acquistare quel misto di timore e di sfiducia nelle sue capacità che viene chiamata timidezza e che in seguito, nell'adulto, prende la forma dello scoraggiamento e della sottomissione, dell'incapacità a produrre la minima resistenza morale. L'obbedienza che si chiede al fanciullo tanto a casa che a scuola, un'obbedienza che non ammette né la ragione né la giustizia, prepara l'uomo ad essere docile verso le forze cieche. Quella punizione cosí comune nelle scuole, che consiste nell'esporre il colpevole al biasimo pubblico, ed è quasi equivalente alla tortura della berlina, riempie l'anima di un timore pazzo e irragionevole della pubblica opinione, anche se questa è chiaramente ingiusta e falsa. Tra questi adattamenti, e molti altri che sviluppano un permanente complesso d'inferiorità, nasce lo spirito di devozione, per non dire l'idolatria, verso i condottieri e i capi ». La dottoressa Montessori avrebbe potuto aggiungere che il complesso di inferiorità spesso trova espressione e compenso nella brutalità e nella crudeltà. L'educazione tradizionale è una preparazione alla vita in una società gerarchica e militarista, nella quale gli individui sono ubbidienti in modo abbietto ai loro superiori, e crudeli verso i loro inferiori. Ogni schiavo "si rifà" con lo schiavo che gli sta sotto.

Alla luce di queste due citazioni, possiamo capire con maggior chiarezza perché la storia abbia preso il corso che ha effettivamente preso, negli ultimi anni. L'intensificazione del nazionalismo e del militarismo, il sorgere delle dittature, il diffondersi di governi autoritari a spese dei governi democratici, sono tutti fenomeni che, come gli altri eventi della storia umana, hanno una varietà di cause inter-agenti. Le piú copiscue tra queste sono naturalmente quelle economiche e politiche. Ma non sono le sole. Ci sono anche delle cause educative psicologiche. Tra queste bisogna mettere il fatto che, negli ultimi sessant'anni, tutti i bambini sono stati assoggettati alla stretta e autoritaria disciplina della scuola di stato. Nella recente storia europea una cosa simile non era mai avvenuta. In certi periodi, è vero, e in certe classi sociali, la disciplina imposta entro la famiglia era strettissima. Per esempio, la famiglia puritana del sedicesimo secolo era governata in modo quasi altrettanto arbitrario e rude che quella del colono romano o quella del samurai giapponese. Samurai e romani avevano in vista lo stesso fine, quello di allevare i bambini nelle virtú militari, in modo da farne dei buoni soldati. I puritani avevano in vista un fine religioso; imitavano Jehova; facevano di tutto per spezzare la volontà dei loro figli perché S. Agostino e Calvino hanno insegnato che questa volontà è essenzialmente vòlta al male. Tuttavia, benché i fini fossero diversi, i risultati del sistema educativo puritano erano gli stessi di quelli ottenuti coi sistemi essenzialmente simili studiati dai romani e dai samurai per un fine completamente diverso. I loro figli diventavano dei soldati di prim'ordine e, quando non venivano chiamati alla guerra, dimostravano le loro qualità militari nel campo del commercio e dell'industria, diventando (come Tawney e Weber hanno dimostrato) i primi e i piú spietati capitalisti. I

puritani, ripeto, avevano una strettissima disciplina familiare. Ma non tutte le popolazioni erano formate da puritani. Quando molti bambini venivano educati nelle famiglie, molti di loro conoscevano soltanto gentilezza e riguardo. In altri casi, una brutalità sporadica si alternava con una sporadica affezione. In altri ancora, senza dubbio, i genitori avrebbero desiderato imporre una disciplina romana od ebraica, ma erano troppo pigri per farlo sistematicamente, cosicché i bambini ne uscivano incolumi. È un fatto molto significativo che i membri delle classi superiori, che da piccoli hanno avuto dei tutori o hanno frequentato la scuola, sono sempre stati gli elementi attivamente militaristici nella società medioevale e nelle prime epoche della società moderna. La gente del popolo era assai di rado spontaneamente bellicosa. La guerra e il brigantaggio imperialistico erano le preoccupazioni dei suoi padroni, uomini che godevano del privilegio, durante l'infanzia, di venire minacciati da qualche pedagogo di lingua pungente e di mano pesante.

Nella prima metà del secolo diciannovesimo, l'educazione secondaria per le classi medie venne estesa moltissimo; nella seconda metà l'educazione primaria venne resa universalmente obbligatoria. Per la prima volta *tutti* i bambini vennero sottomessi ad una disciplina stretta, sistematica, costante, quella specie di disciplina che « produce una mentalità militaristica, al tempo stesso obbediente e prepotente ». I membri delle classi medie e superiori sono ancora sottoposti, in molti paesi, a un periodo di educazione piú lungo dei poveri. Ed è perciò che i membri delle classi medie e superiori sono ancora, nell'insieme, piú bellicosi che i membri delle classi lavoratrici. (Organizzazioni come la *Peace Pledge Union* hanno piú aderenti tra i poveri che tra i ricchi). Anche i poveri, tuttavia, subiscono ora alcuni anni di disciplina

autoritaria. Il declino della democrazia ha coinciso esattamente con l'arrivo all'età adulta e al potere politico della seconda generazione del proletariato legato all'educazione obbligatoria. Questa non è una coincidenza fortuita. Nel 1920 tutti gli europei che erano sfuggiti alla educazione obbligatoria primaria erano morti o impotenti per vecchiaia. Le masse erano passate attraverso, prima, a sei o sette anni di tirocinio scolastico, poi, in molti paesi, a qualcosa come da uno a tre anni di coscrizione, e finalmente, a quattro anni di guerra. Disciplina militare piú che sufficiente per renderli « al tempo stesso obbedienti e prepotenti ». Quelli che erano piú attivamente dominatori salirono sulle vette, il resto obbedí, ed ebbe il privilegio di poter minacciare chi stava di sotto nelle nuove gerarchie politiche.

I primi riformatori dell'educazione ritenevano che l'istruzione universale primaria e, possibilmente, secondaria, avrebbe liberato il mondo dalle sue catene, e lo avrebbe reso "pronto per la democrazia". Se non lo ha fatto, se, invece, ha semplicemente preparato il mondo alle dittature e alla guerra universale, la ragione è molto semplice. Non si può raggiungere un dato obiettivo storico camminando nella direzione opposta. Se il vostro scopo è la libertà e la democrazia, bisogna allora insegnare al popolo l'arte di essere liberi e di autogovernarsi. Se gli si insegna, invece, quella della minaccia e dell'obbedienza passiva, non si raggiungerà la libertà e la democrazia a cui si mira. Fini buoni non possono venire raggiunti con mezzi inadatti. Questa verità è assolutamente ovvia. Tuttavia ci rifiutiamo di agire basandoci su di essa. Ed è per questo che ci troviamo nella nostra presente situazione.

I due tipi di educazione, quello per la libertà e la responsabilità, e quello per la prepotenza e la subordinazione, coesistono nelle democrazie occidentali, ove gli

asili infantili appartengono al primo tipo, e molte delle altre scuole al secondo. Nei paesi fascisti, nemmeno gli asili infantili possono appartenere al primo tipo. È abbastanza significativo il fatto che la società Montessori in Germania venne sciolta dalla polizia politica nel 1935; e nel giugno 1936 il Ministro dell'Educazione di Mussolini decretò la cessazione in Italia di tutte le attività ufficiali del metodo Montessori. Al tempo di Lenin, l'educazione russa era basata, in ogni stadio, su dei principî simili a quelli enunciati dalla dottoressa Montessori. Nei manifesti e nei decreti pubblicati poco dopo che Lenin salí al potere, si possono leggere frasi come queste: « L'utilizzazione di un sistema di segni per valutare il profitto e la condotta degli allievi è abolito... La distribuzione di medaglie e di premi è abolita... La vecchia forma di disciplina che corrompe l'intera vita della scuola e il libero sviluppo della personalità del bambino non può essere mantenuta nelle scuole di lavoro. Il progresso del lavoro stesso sviluppa quella disciplina interna senza la quale non si può immaginare il lavoro collettivo e razionale... Tutte le punizioni nelle scuole sono proibite... Tutti gli esami sono aboliti... L'uniforme scolastica è abolita ».

Il 4 settembre 1935, un Decreto di riforma accademica venne promulgato dal governo di Stalin. Questo decreto conteneva, tra gli altri, i seguenti ordini: « Istituire una commissione... elaborare un progetto di regolamento per ogni tipo di scuola. Il regolamento deve avere un carattere categorico e assolutamente obbligatorio per gli allievi come per gli insegnanti. Questo regolamento deve essere il documento fondamentale... che stabilisce strettamente il regime degli studi e le basi dell'ordine per la scuola... A sostegno del regolamento per la condotta degli allievi deve venir stabilita una stretta e coscienziosa applicazione della disciplina... Nelle note personali verranno segnate per l'intera durata degli studi i punti dell'allievo in ogni trimestre, i suoi premi e le sue punizioni... Uno speciale apparato di giovani organizzatori comunisti verrà istituito per la sorveglianza degli allievi dentro e fuori la scuola. Essi dovranno sorvegliare la moralità e lo stato d'animo degli allievi... Stabilire una forma unica di abbigliamento per gli allievi delle scuole primarie, medie e secondarie; questa uniforme deve essere introdotta, per cominciare, nel 1936 nelle scuole di Mosca ».

Questo decreto fu seguito da un altro, uscito nel febbraio del 1937, il quale ordinava che le organizzazioni esistenti per dare una istruzione militare ai bambini (dagli otto anni in su) dovessero venire rinforzate ed estese. Questo sistema di coscrizione infantile esiste già nei paesi fascisti e, se continua la minaccia della guerra, sarà senza dubbio imposto anche alle democrazie occidentali.

Qualunque cambiamento in peggio nei metodi educativi significa un cambiamento in peggio nella mentalità di milioni di esseri umani per tutta la durata della loro vita. La prima educazione, come ho fatto notare, non determina completamente e irrimediabilmente, la condotta degli adulti; ma rende senza dubbio piú difficile per gli individui pensare, sentire, agire in modo diverso da come è stato insegnato loro nell'infanzia. Dove le condizioni sociali sono in armonia col sistema prevalente di educazione, l'impresa di uscire dal cerchio dei primi insegnamenti può rappresentare una difficoltà quasi insuperabile. Stalin ha reso praticamente certo che la filosofia della vita prevalente in Russia sarà, per i prossimi trenta o quarant'anni, essenzialmente militaristica.

La disciplina non è il solo strumento per l'educazione del carattere. Una delle maggiori scoperte psicologiche

dei tempi moderni fu la scoperta che il giuoco, non soltanto per i bambini piccoli, ma, (e anche in modo piú significativo) per gli adolescenti e per gli adulti, poteva venire impiegato a degli scopi educativi. In parte casualmente, in parte con sottile e profondo calcolo, gli educatori inglesi della seconda metà del diciannovesimo secolo ebbero l'idea di organizzare lo sport allo scopo di educare il carattere dei loro allievi. A Rugby, quando Tom Brown andava a scuola, non esistevano giuochi organizzati. Il dottor Arnold era immerso troppo esclusivamente nelle riforme sociali della Bassa Chiesa e nello studio della storia del Vecchio Testamento, per occuparsi di cose cosí futili come i divertimenti dei suoi ragazzi. Una generazione dopo, il "cricket" e il gioco del calcio erano obbligatori in ogni scuola pubblica, e lo sport organizzato veniva usato sempre piú deliberatamente come un mezzo per modellare il carattere del gentiluomo inglese.

Come ogni altro istrumento inventato dall'uomo, lo sport può venire usato tanto per fini buoni che per fini cattivi. Ben impiegato, può insegnare il coraggio e la pazienza, senso di lealtà e rispetto delle regole, la coordinazione degli sforzi e la subordinazione degli interessi personali a quelli del gruppo. Usato male, può incoraggiare la vanità personale e quella di gruppo, l'avido desiderio di vittoria e l'odio per i rivali, un intollerante spirito di corpo e il disprezzo per chi non fa parte di un certo gruppo scelto arbitrariamente. In entrambi i casi lo sport insegna la cooperazione responsabile; ma quando viene usato male, la cooperazione è volta a dei fini non buoni e porta a un aumento di attaccamento del carattere individuale; quando viene usato bene, il carattere viene modificato nel senso del non-attaccamento. Lo sport può essere tanto una preparazione alla guerra quanto, in un certo senso, un surrogato della guerra;

può educare dei guerrieri in potenza o dei pacifisti in potenza; può esercitare una influenza educativa che formi dei militaristi o degli uomini pronti e capaci di applicare i principî del pacifismo ad ogni attività della vita. Sta a noi scegliere quale sarà la funzione che eserciterà il divertimento organizzato degli adulti e dei bambini. Nei paesi dittatoriali la scelta è stata fatta, coscientemente e senza compromessi. In questi paesi lo sport è una ben definita preparazione alla guerra, e una doppia preparazione. Viene usato, in primo luogo, a preparare i bambini per il periodo di schiavitú militare al quale dovranno sottoporsi quando saranno di leva, per abituarli alla resistenza, al coraggio e agli sforzi coordinati, e coltivare in precedenza quello spirito di corpo, quella vanità e quell'orgoglio di gruppo che sono la base del carattere di un buon soldato. In secondo luogo, viene usato come uno strumento di propaganda nazionalistica. Le partite di calcio tra squadre di paesi stranieri vengono considerate come questioni di prestigio nazionale; la vittoria vien valutata come un trionfo sopra un nemico, un segno di superiorità nazionale o di razza; una sconfitta viene attribuita a slealtà nel gioco, e trattata quasi come un *casus belli*. I teorici ottimisti considerano lo sport come un legame tra le nazioni. Ma nello stato presente dei sentimenti nazionalistici, è soltanto una causa di piú per dei malintesi internazionali. Le battaglie combattute sui campi sportivi non sono che dei preliminari, o anche delle cause che contribuiscono a conflitti piú serî. In un mondo che non possiede una comune religione o filosofia della vita, ma nel quale ogni gruppo nazionale pratica una sua speciale idolatria privata, le partite internazionali di calcio e le contese sportive non possono fare altro che del male.

La scelta dei dittatori è stata, come abbiamo visto,

chiara e senza compromessi. Essi hanno deciso che lo sport deve essere soprattutto una preparazione alla guerra. I paesi democratici hanno, come sempre, due opinioni in proposito. L'idea di usare lo sport soltanto come una preparazione alla guerra ci scandalizza; al tempo stesso non sappiamo deciderci ad usarlo coscientemente e coerentemente per educare dei pacifisti attivi. Fino a un certo punto lo sport viene usato come una preparazione militare. « La battaglia di Waterloo fu vinta sui campi di gioco di Eton », e fu pure su questi campi, e su una dozzina o due di campi sportivi di altre scuole, che è stato conquistato e tenuto soggetto l'Impero indiano. Il massacro di Amritsar è un prodotto genuino e tipico del sistema dei prefetti di collegio e del "cricket" obbligatorio. « La mano del suo capitano batté la sua spalla: "Giuoca e giuoca fino in fondo!" E la partita fu giuocata tra gli alti muri di Jalianwallabgh al suono di non so piú quante centinaia di morti e di feriti. Ma se l'India fu conquistata e tenuta soggetta sui campi sportivi delle scuole pubbliche inglesi, viene anche amministrata con quei sistemi, ed è amministrata con un grado considerevole di giustizia e di incorruttibilità. E su quegli stessi campi è anche in corso il processo della sua liberazione (molto graduale, e fatta con molta riluttanza, per dire il vero). Nella semi-democrazia dell'Inghilterra moderna, lo sport non viene usato soltanto per preparare la guerra e per stimolare la vanità e l'orgoglio di gruppo; viene usato anche per insegnare ai ragazzi a comportarsi con genuina lealtà, ossia come educazione al non-attaccamento. Nel mondo quale è oggi, non ci si può permettere di avere opinioni in proposito. O si usa lo sport (e in generale tutto il sistema educativo) come un espediente per preparare degli individui non-attaccati, non militaristi; oppure, sotto la impellente minaccia di una

guerra, bisogna risolversi ad essere piú prussiani dei nazisti e, sui campi sportivi di Eton e delle altre scuole, prepararsi a vincere dei futuri Waterloo. La prima alternativa implica un grande rischio, ma può condurre, non soltanto gli inglesi, ma tutto il resto del mondo, fuori dalla valle della distruzione ove esso sta ora vivendo la sua vita precaria. La seconda alternativa può portare soltanto a un peggioramento dei rapporti internazionali, e, in ultimo, alla catastrofe generale. Disgraziatamente è verso questa seconda alternativa che i governanti dell'Inghilterra sembrano tendere ora.

Ho parlato finora come se esistesse soltanto un tipo di sana educazione. Ma si è visto, nel capitolo sull'Ineguaglianza, che gli esseri umani appartengono a tipi diversi. Poiché è cosí, non è forse un errore prescrivere un solo sistema di educazione del carattere? La risposta a questa domanda è al tempo stesso affermativa e negativa. Non è un errore prescrivere un unico sistema di educazione del carattere, perché (ripetendo i termini usati in un capitolo precedente) è sempre in potere dell'uomo allontanarsi dai territori dove esistono le divisioni psicologiche, perché gli è sempre possibile, se lo desidera, trovare nel mondo comune dell'azione il luogo adatto per un largo e solido ponte che unisca anche i piú incommensurabili universi psicologici. L'educazione del carattere per mezzo dell'autogoverno, della cooperazione responsabile, la disciplina dei giuochi volontariamente accettata, è qualche cosa che accade entro quel comune mondo dell'azione, nel quale soltanto è possibile l'unione degli individui di diverso tipo psicologico. Prescrivere una tecnica fondamentale di educazione del carattere non è perciò un errore. D'altra parte sarebbe chiaramente sciocco non adattare la tecnica fondamentale unica ai differenti tipi di individui. Discutere la natura di queste variazioni richiederebbe

troppo tempo, e poiché l'argomento non è di importanza fondamentale, passerò subito a trattare l'argomento seguente, ossia l'educazione come istruzione.

Nei paesi occidentali piú civili l'educazione primaria è obbligatoria e universale da piú di sessant'anni. L'educazione secondaria e superiore è stata anche essa resa accessibile, meno largamente in Inghilterra che in America, in Francia e in Italia che in Germania, ma ovunque ad un numero molto considerevole di giovani e di adulti. Quando si confrontano le grandi speranze nutrite dai primi difensori dell'istruzione universale, coi risultati effettivamente raggiunti dopo due generazioni di insegnamento intensivo ed estensivo, non si può fare a meno di sentirsi un po' scoraggiati. Milioni di bambini hanno passato migliaia di milioni di ore sotto la disciplina scolastica, leggendo la Bibbia, ascoltando pie tiritere, e gli abitanti del mondo si prepararano a trucidarsi scambievolmente, piú scientificamente e con piú zelo che mai; l'umanitarismo declina visibilmente; l'adorazione idolatra per gli uomini forti aumenta; la politica internazionale viene condotta con un grado di cinismo brutale sconosciuto dai tempi di Alessandro VI e di Cesare Borgia in poi. Passiamo dall'educazione morale a quella intellettuale. Quanto di meglio sia stato detto e pensato è stato gridato da milioni di pedagoghi, per milioni di volte, in milioni di piccole orecchie; e la letteratura poliziesca, gli stupefacenti, i *grands journaux d'informations* circolano a decine di milioni ogni mattina e ogni sera per tutto l'anno; ogni mese riviste da strapazzo offrono a milioni di lettori la loro dose di sincere confessioni, di amenità cinematografiche, di piccanti storie poliziesche, di misteri sensazionali; per tutto il giorno si srotolano nei cinematografi milioni di metri di pellicole sceme e moralmente squallide, davanti ad un avvicendarsi di pubblico. Da migliaia di stazioni trasmittenti, per diciotto ore sulle ventiquattro, nell'etere contaminato vengono versati fiumi di musica (in prevalenza cattiva), e propaganda politica (in prevalenza falsa e malevola). Da un lato strumenti di meravigliosa ingegnosità e potere; e dall'altro un modo di usare questi strumenti che è idiota o criminale, o tutt'e due le cose insieme. Questi sono i frutti morali e intellettuali del nostro sistema d'educazione. È ora di fare qualche cosa per mutare la natura dell'albero che dà simili frutti.

Nei paragrafi precedenti ho indicato ciò che bisogna fare se si vuole allevare una razza di uomini e di donne non-attaccati e attivamente amici della pace. Dobbiamo ora prendere in considerazione i metodi migliori per nutrire l'intelligenza e impartire il sapere.

Al giorno d'oggi l'educazione come istruzione assume una delle due forme: accademica (o liberale) e tecnica. Si suppone che l'educazione accademica raggiunga due effetti per coloro che la subiscono; si ritiene in primo luogo che sia una ginnastica per mezzo della quale essi potranno sviluppare tutte le facoltà della loro mente, dal potere di analisi logica a quello di critica estetica; e, in secondo luogo, si ritiene che fornisca ai giovani una inquadratura di rapporti logici, storici e fisico-chimico-biologici, entro la quale ogni nozione da essi acquistata in seguito possa trovare un posto adatto e significativo. L'educazione tecnica, d'altra parte, mira soltanto a dei risultati pratici, e si ritiene che renda i giovani efficienti in qualche mestiere o professione particolare.

Delle indagini recenti (per esempio, quelle intraprese qualche anno fa dalle autorità della pubblica istruzione scozzese) hanno dato una forma e un contenuto statistici alle conclusioni che l'esperienza personale ha imposto da lungo tempo agli insegnanti: ossia, che l'edu-

cazione accademica (benché dispensata a malincuore, almeno nella sua forma secondaria e superiore) viene impartita a un gran numero di ragazzi e di giovinette che non sono in grado di trarne grande profitto. Fino ad un certo punto, senza dubbio, questo insuccesso è dovuto ai difetti del nostro sistema d'insegnamento e alle insufficienze individuali degli insegnanti. (L'insegnamento è un'arte e non una scienza; e il numero dei cattivi artisti ha sempre di gran lunga superato quello dei buoni). Comunque, pur facendo tutte queste concessioni, sembra chiarissimo che molti giovani, probabilmente l'assoluta maggioranza, sono congenitalmente incapaci di ricevere ciò che l'educazione accademica può offrire. Al tempo stesso, non è meno chiaro che chi riesce a superare i corsi dell'educazione accademica, emerge da questa prova, o simile a un pappagallo che ripete delle formule imparate a memoria senza capirne il vero significato; o, se lo capisce, come uno specialista che sa tutto su un dato soggetto e non si interessa di niente altro; o, infine, come un intellettuale teoricamente al corrente di tutto, ma irrimediabilmente inetto nelle cose della vita ordinaria. Qualcosa di analogo avviene agli allievi delle scuole tecniche. Essi entrano nel mondo con una grande esperienza nel loro lavoro particolare, ma sapendo ben poco di tutto il resto e senza possedere nessun principio integrativo nei cui termini possano inquadrare le nozioni eventualmente acquistate e dar loro un significato nel futuro.

È possibile rimediare a questi difetti del nostro sistema educativo? Ritengo di sí. Bisogna cominciare dall'accettazione piú franca, piú scientificamente obiettiva del fatto che gli esseri umani appartengono a dei tipi diversi. Congenitamente, il cerebrotonico non è espansivo come il viscerotonico, che può assorbirsi cosí profondamente nella sua ricca vita emotiva, da non

aver voglia di occuparsi di quelle ricerche intellettuali nelle quali eccelle il cerebrotonico. Ancora, il somatotonico è predestinato dal suo abito psico-fisico a prender piú interesse e ad essere piú efficiente nelle attività muscolari che in quelle intellettuali ed emotive. Prendiamo in considerazione delle attitudini particolari: sembra che queste siano spesso innate e possano venir sviluppate soltanto a detrimento di altre attitudini. (Per esempio, i buoni matematici sono spesso buoni musicisti, ma apprezzano molto raramente le arti visive). C'è poi il problema, soggetto ancora in parte a controversia, dei vari gradi di intelligenza. Gli esami per misurare l'intelligenza hanno fatto dei progressi negli ultimi anni; ma avranno il loro pieno significato soltanto quando i loro risultati siano valutati nelle loro giuste relazioni, L'affermazione che il quoziente d'intelligenza di A è maggiore di quello di B, ci dice, di per sè, molto poco; se si vuole che abbia un vero significato, dobbiamo conoscere molti altri fatti; per esempio se A e B appartengono allo stesso tipo psico-fisico, o a tipi diversi, se si avvicinano al tipo puro o se sono molto mescolati. E cosí di seguito. L'esame dell'intelligenza, perciò, è uno strumento imperfetto; ma per quanto imperfetto, ha dato una forma e un contenuto statistico alla convinzione universale che alcune persone sono piú stupide di certe altre. Accettato il fatto che gli esseri umani appartengono a tipi diversi, sono dotati di attitudini diverse e possiedono dei diversi gradi di intelligenza, dobbiamo tentare di dare ad ognuno di essi l'educazione meglio calcolata per sviluppare al massimo le sue capacità. È quello che, in un modo piuttosto rozzo ed inefficiente, stiamo tentando di fare anche ora. I ragazzi intelligenti sono promossi agli esami e ricevono delle borse di studio che li portano dalle scuole primarie a quelle secondarie, e da queste all'università. I ragazzi

che hanno delle abilità manuali diventano apprendisti o frequentano delle scuole tecniche per imparare qualche mestiere specializzato. E cosí via. Un sistema molto alla buona, e che non sempre è buono. I suoi difetti sono duplici. Prima di tutto i metodi impiegati nella scelta dei candidati alle varie specie di educazione sono tutt'altro che soddisfacenti; e i tipi di educazione a cui vengono sottoposti i candidati che riescono, sono anche meno soddisfacenti dei metodi di scelta.

Dal sistema degli esami non è necessario che io parli a lungo. Molti educatori sono d'accordo in teoria sul fatto che un singolo esame decisivo non fornisca la miglior prova dell'abilità di un individuo. Molti di loro sono anche passati dalla teoria alla pratica, e hanno abbandonato l'esame singolo, decisivo a favore di un sistema basato su di una serie di prove periodiche dell'intelligenza e del sapere, e sulle relazioni degli insegnanti e degli ispettori per un periodo di anni. Completato da una graduazione di un esperto secondo i criteri del tipo fisio-psichico, questo secondo metodo di scegliere i candidati alle varie specie di educazione dovrebbe dare dei buoni risultati.

Dobbiamo ora prendere in considerazione i vari tipi di educazione ai quali (secondo il loro tipo) i giovani dovrebbero venire sottoposti.

Abbiamo visto che i due tipi di educazione esistenti, tanto l'educazione tecnica quanto quella accademica o liberale, non dànno dei buoni risultati. Il problema che dobbiamo affrontare è questo: correggerle in modo che l'educazione tecnica diventi piú liberale, e l'educazione accademica sia una preparazione piú adeguata alla vita quotidiana in una società che deve essere migliorata.

Si ritiene che una educazione liberale fornisca, primo, una ginnastica, secondo, un quadro di riferimento. In altri termini, dovrebbe essere simultaneamente un congegno per sviluppare l'intelligenza e la fonte di capacità integrative.

Nell'educazione accademica come oggi la conosciamo, il principio d'integrazione è principalmente scientifico e storico. Possiamo esporre la questione altrimenti, e dire che il quadro dei riferimenti è logico e basato sui fatti, e che i fatti, che l'intelletto logico viene abituato a prendere in considerazione, sono soprattutto fatti riguardanti l'universo materiale e l'umanità in quanto fa parte di questo l'universo. (La storia, come viene insegnata nelle scuole e nei collegi, è di due specie: quella non scientifica, che è soltanto un ramo della propaganda nazionalistica, e quella scientifica, che è quasi un ramo della fisica. Gli storici scientifici trattano i fatti che riguardano gli esseri umani come fatti dell'universo materiale. Parlano degli uomini come se fossero delle molecole di gas, delle quali si possa efficacemente trattare facendone la media.)

L'individuo che segue i corsi della nostra educazione accademica può diventare un pappagallo. In questo caso diciamo che l'educazione non ha raggiunto il suo scopo. O può diventare uno specialista efficiente. In questo caso diciamo che l'educazione ha avuto un successo soltanto parziale. O ancora (e quando ciò avviene riteniamo che l'educazione abbia pienamente raggiunto il suo scopo) può emergerne un intellettuale, ossia una persona che ha imparato a stabilire delle relazioni tra i diversi elementi della sua somma di conoscenze, e che possiede un sistema coorente di relazioni nel quale possono trovar posto tutte le nuove nozioni che può raccogliere nel corso della sua vita. Possiamo definire questo sistema di relazioni riferendole a ciò che è noto e dire (come si è detto sopra) che esso è, soprattutto, scientifico e storico, logico e basato sui fatti. Possiamo anche definirlo nei termini dello scienziato e dire che

esso è principalmente conoscitivo, e non affettivo o conativo.

Il pappagallo ripete, ma non capisce; il limitato specialista capisce, ma capisce soltanto la sua specialità; l'intellettuale compiuto capisce le relazioni che esistono tra molti settori della realtà che egli via via conosce, ma le capisce soltanto teoricamente. Egli sa, ma non è animato da nessun desiderio d'agire secondo la sua conoscenza, e non è stato educato a questa azione. Vediamo dunque che anche l'uomo considerato abitualmente come un felice prodotto della nostra educazione accademica, è un individuo poco soddisfacente.

Agli allievi delle nostre scuole tecniche non vien dato nessun principio integrativo. I loro insegnanti non li forniscono di nessun quadro di riferimento, di nessun sistema coerente di relazioni. Vien loro insegnato un lavoro e nulla piú, vien loro fornita una tecnica e quel po' di teoria su cui è basata quella tecnica particolare, in modo da farne dei lavoratori piú efficienti. Essi escono dalla scuola completamente impreparati a trattare in modo intelligente i fatti dell'esperienza. Manca loro completamente quel tessuto di relazioni conoscitive, quella rete di conoscenze che, nella mente dell'intellettuale compiuto, connette gli atomi con la nebula spirale, e tutt'e due queste cose con la sua colazione mattutina, la musica di Bach, il vasellame della Cina neolitica, ecc. Per l'uomo educato tecnicamente esistono dei frammenti di informazioni, non come parti di un vasto insieme, ma isolati, come molte stelle sparse in un abisso di nera incomprensione. O se c'è un insieme, è probabile che sia formato da idee prese a prestito dalla teologia dell'Età del bronzo, dalla storia aneddotica, dalla filosofia come viene insegnata nei giornali. Il prodotto ben riuscito dell'educazione tecnica è cosí poco soddisfacente quanto quello dell'educazione accademica.

Quale è il rimedio a questo stato di cose? Alcuni hanno suggerito che l'educazione tecnica venga resa piú liberale, come quella accademica, in termini di cultura generale, e soprattutto di fatti e di teorie scientifiche. Hanno suggerito che i tecnici debbano ricevere un principio integrativo fondamentale simile a quello che viene usato dagli intellettuali, un principio integrativo che lo scienziato ritiene principalmente conoscitivo, e che, definito nei termini di ciò che è noto, è principalmente scientifico.

Ci sono due buone ragioni per ritenere erroneo questo suggerimento. In primo luogo, la grande maggioranza di quelli che ricevono una educazione tecnica sono incapaci di usare questo principio integrativo e, essendo incapaci di usarlo, non ci trovano perciò nessun interesse. Anche tra coloro che seguono corsi di educazione accademica, soltanto pochi diventano intellettuali compiuti. La maggior parte di loro diventano pappagalli o specialisti. (Buona parte di questi ritornano nelle scuole come insegnanti, e si dedicano ad ammaestrare altri pappagalli e specialisti.) Sono assai rare le menti che godono di ciò che si può chiamare il sapere su larga scala, ossia il sapere che riguarda le relazioni tra cose ed eventi lontanissimi nello spazio e nel tempo, e che non sembrano aver rapporto tra di loro. L'educazione accademica vien ritenuta capace di fornire questo tipo di sapere, e di comunicare agli individui un vivo desiderio di possederlo; ma, in realtà, sono assai pochi quelli che subiscono il contagio, e pochi quelli che riescono a possedere questo sapere. Sarebbe semplicemente sciocco fornire agli individui un principio integrativo che essi non desiderano, e che non saprebbero usare.

Questo non è tutto. Abbiamo visto che anche il compito intellettuale è assai lontano dall'essere soddisfacente. La sua connessione con il mondo è soltanto conoscitiva,

non affettiva o conativa. Per di piú, l'inquadratura entro cui sistema la propria esperienza è quella delle scienze naturali e della storia trattata come se fosse una scienza naturale. Egli si interessa soprattutto all'universo materiale e all'umanità come parte di questo universo. Non si interessa all'umanità in quanto è umana, in quanto è, potenzialmente, piú che umana. Uno dei risultati di questa preoccupazione per l'universo materiale è che, nelle rare occasioni in cui un intellettuale entra in contatto affettivo e conativo col mondo e l'umanità reali, egli tende a mostrare una curiosa impazienza che degenera facilmente in crudeltà. Considerando gli esseri umani "scientificamente", come parti dell'universo materiale, egli non capisce perché non possano venir maneggiati come le altre parti di questo universo, ammucchiati qui come carbone o sabbia, fatti defluire là come acqua, "liquidati" (i Russi conservano il vocabolario di quegli intellettuali che prepararono e fecero la loro rivoluzione), come ghiaccio sul fuoco.

L'educazione tecnica non possiede un principio integrativo; l'educazione accademica usa di un principio che integra soltanto sul piano conoscitivo, soltanto nei termini di una scienza naturale che studia unicamente le leggi dell'universo materiale. È necessario invece un altro principio integrativo,un principio che i tecnici e gli accademici mal riusciti siano congenitamente in grado di usare; un principio che coordini i frammenti sparsi, le isole di conoscenza specializzata o soltanto professionale; un principio che completi il quadro di riferimenti storico-scientifici usato ora dagli intellettuali e che possa aiutarli a trasformarsi da semplici spettatori in attori intelligenti della commedia umana.

Quale dovrebbe essere la natura di questo nuovo principio di integrazione? La risposta sembra abbastanza chiara, almeno nelle sue linee principali: dovrebbe

essere psicologico ed etico. Entro il nuovo quadro di riferimenti, la coordinazione delle conoscenze e dell'esperienza sarebbe fatta in termini umani; la rete delle relazioni significative non sarebbe materiale ma psicologica; non indifferente ai valori, ma morale; non soltanto conoscitiva, ma anche affettiva e conativa.

Un esempio concreto mi farà comprendere meglio. Prendiamo un giovane che stia studiando ingegneria e meccanica pratica. Nelle condizioni presenti è molto probabile che, finiti gli studi, sarà profondamente ignorante in tutto quello che non riguarda la sua specialità. La sua educazione non gli avrà fornito alcun principio per mezzo del quale possa integrare le sue future esperienze e le sue nuove conoscenze. Gli educatori, abituati alle scuole accademiche esistenti, ritengono possibile di rendere piú liberale la sua educazione per mezzo di qualcosa che lo porti, dal pratico e dal particolare, alla teoria scientifica generale. Dategli, dicono, la padronanza della teoria scientifica generale, ed egli avrà un principio che gli permetterà di integrare tutte le sue conoscenze ed esperienze. Astrattamente, questo schema sembra abbastanza buono; ma in pratica non funziona. Perché è molto probabile che il giovane non prenderà interesse alla teoria scientifica generale e non vorrà, nè saprà, integrare la sua esperienza e le sue nozioni nei termini delle leggi dell'universo materiale. Stando ai fatti storici puri e semplici, i grandi progressi della teoria scientifica sono raramente dovuti a degli abili artigiani. L'uomo pratico che conosce bene il suo lavoro, si interessa a questo, e forse a quel po' di teoria collegata alla pratica che può permettergli di eseguirlo meglio. Molto raramente egli diventa uno scienziato, e sono veramente pochissime le generalizzazioni fruttifere dovute a uomini di questa specie. In generale, i progressi della teoria scientifica sono stati fatti da uomini di un

altro tipo, da uomini che non si occupavano di problemi tecnici o professionali, ma che li consideravano dall'esterno, e procedevano poi a generalizzare e a razionalizzare ciò che fino allora era stato soltanto particolare ed empirico. Tra l'uomo pratico e quello che si interessa alle teorie scientifiche dell'insieme dell'universo, esiste un abisso. Essi appartengono a tipi diversi. Il tentativo di rendere piú liberale l'educazione tecnica per mezzo del principio che gli intellettuali usano per integrare la loro esperienza, è votato all'insuccesso.

L'uomo è l'unico soggetto al quale si interessano tutti gli uomini, di qualunque tipo e di qualunque grado di abilità. Il futuro ingegnere può non sapere né volere addentrarsi nello studio delle leggi dell'universo materiale. Non sarà difficile, comunque, di fargli prendere interesse alle cose umane. Ed è, perciò, in termini di affari umani che la sua educazione tecnica può essere resa liberale. Non sarà difficile integrare qualsiasi soggetto tecnico in uno schema comprensivo di relazioni entro la nostra inquadratura umana, etica e psicologica. L'istruzione tecnica dovrebbe essere accompagnata da un corso che spieghi gli effetti della tecnica in questione, misurati in termini di bene e di male, di benessere e di sofferenza. Il nostro ipotetico giovane imparerebbe non soltanto ad essere un tecnico, ma anche a capire il modo con cui le macchine hanno influito, influiscono e possono influire sulla vita degli esseri umani. Potrebbe cominciare dagli effetti delle macchine sull'individuo; tali effetti sono esaminati, per esempio, in un saggio di storia contemporanea di Stuart Chase, *Uomini e Macchine* o nella relazione di Hammond sulla rivoluzione industriale. In seguito, gli si potrebbero far studiare gli effetti sociali in senso piú largo, le trasformazioni dei paesi tecnicamente arretrati, la fine di antichi traffici, la creazione di nuove industrie. In questi

e in simili modi, una rete completa di rapporti potrebbe venir creata nella mente dello studente, una rete che colleghi delle cose in apparenza senza rapporto tra di loro, come, per esempio, dei carburatori e l'educazione dei bambini nel Nuovo Messico, le leghe dell'alluminio e gli eccidi di abissini e di spagnoli, le fibre viscose e la rovina dei contadini giapponesi e della vallata del Rodano. Un simile quadro di riferimenti sociologici, psicologici ed etici, potrebbe venir usato, non certo per sostituire, ma per integrare l'inquadratura di riferimenti scientifici usata nell'educazione accademica. Il tecnico integrerebbe la sua esperienza e conoscenza speciale in termini soltanto umani; l'intellettuale, tanto in termini dell'universo materiale non umano, che in quelli del mondo umano. Tutte e due le educazioni verrebbero cosí rese piú genuinamente liberali; liberali nel senso accademico, perché anche allo studente tecnico verrebbe dato un vasto ordine di conoscenze ed un principio integrativo; liberale anche nel senso politico, perché sarebbe difficile ricevere una simile educazione senza trarne un piú largo ordine di simpatie, e un desiderio piú vivo di azione.

Non è possibile, nello spazio di cui dispongo, rendere conto di tutti i felici esperimenti educativi tentati negli anni recenti. Mi è possibile soltanto accennare ai piú importanti tentativi di liberarci dai sistemi esistenti. Ho già parlato dell'opera della dottoressa Montessori per i bambini piccoli, e del perché abbiamo esistato ad applicare i suoi metodi all'educazione degli adolescenti. È vero, come fa notare Russel in un passo sopracitato, che nei paesi democratici la nostra esitazione non ha significato un completo rifiuto di applicare il metodo Montessori. Ma le applicazioni sono state parziali, e sono sempre state fatte in un ambiente intrinsecamente non-montessoriano. Consideriamo, per esempio,

la scuola pubblica inglese. Entro una inquadratura fissa, i suoi allievi si auto-governano in una certa misura. Disgraziatamente, le regole, le abitudini e leggi d'onore che formano il sostegno dell'inquadratura sono quelle di una società gerarchica, di concorrenza e imperialistica. Tale insegnamento d'autogoverno e d'autoinsegnamento che ricevono gli allievi, serve soltanto a farne dei membri piú efficienti e intraprendenti di questa società intrinsecamente indesiderabile. Qualcosa di simile avviene in un esercito che si prepari alla guerra in condizioni moderne. Il vecchio sistema di addestramento per mezzo del quale i soldati venivano formati in modo da vincere la paura, da coltivare la ferocia e da obbedire ciecamente ai superiori, è inadeguato per allenare uomini che devono combattere con armi moderne. La meccanizzazione della guerra ha reso necessario un nuovo genere di addestramento. Il soldato deve venir educato a cooperare con piccoli gruppi di suoi colleghi, a prendere delle rapide decisioni, ad usare il proprio giudizio. Il consiglio di Tennyson era buono per i soldati del secolo diciottesimo. Ma per l'equipaggio di un carro armato o di un'unità motorizzata di mitragliatrici, "fare e morire" non è sufficiente; essi devono anche capirne la ragione. Entro l'inquadratura dei regolamenti, abitudini, e leggi d'onore del militarismo si insegna ai soldati ad usare la loro intelligenza e ad agire di loro iniziativa. Entro questi limiti i principî Montessori sono stati adottati perfino nell'esercito. Ma, nella condizione presente, i soldati, parzialmente autogovernantisi e autodidatti, non vengono educati alla giustizia e alla libertà, piú che non lo venga il loro fratello minore, lo scolaro, parzialmente autogovernantisi e autodidatta.

Un tentativo specialmente felice di allargare la portata e di umanizzare il carattere dell'educazione accademica, venne fatto, negli anni dell'immediato dopo

guerra, dal dottor A. E. Morgan (divenuto poi direttore dell'Ente per la Vallata del Tennessee) all'Antioch College. Con le norme educative applicate dal dottor Morgan, periodi di studio vengono, come si è detto, alternati con periodi di lavoro nelle fabbriche, negli uffici, nei campi, e anche nelle prigioni e nel manicomio. Tre mesi di teoria vengono completati ed illustrati da tre mesi di pratica. Si insegna all'intellettuale a fare uso dell'inquadratura di riferimenti umani come di quella di riferimenti storici e scientifici, e, ciò che piú importa, nel modo piú efficace di tutti, in termini di contatto fisico con dei reali campioni di realtà umana. Il suo principio d'integrazione non è soltanto conoscitivo; grazie a un sistema educativo che lo obbliga a prender parte a molte specie diverse di lavoro pratico, è anche affettivo e conativo (1).

Un sistema educativo, in parte simile a quello applicato all'Antioch College, viene usato nelle scuole annesse alle fabbriche nella Russia sovietica. Tutti questi sistemi non sono che estensioni e generalizzazioni del tradizionale sistema d'educazione ebraico. « Colui che non insegna un mestiere a suo figlio » sta scritto nel Talmud, « gli insegna virtualmente a rubare ». S. Paolo non era soltanto uno studioso; fabbricava anche delle tende. L'ideale dello studioso e del gentiluomo ebbe origine tra i filosofi proprietari di schiavi di Atene e della Jonia. È una delle ironie della storia che il mondo moderno abbia preso dagli ebrei tutto quanto c'è di peggio nella loro eredità culturale: la feroce letteratura dell'Età del bronzo; gl'inni in lode della guerra; i racconti di carneficine ispirate da Dio e di tradimenti san-

(1) È da notarsi a questo proposito l'uso della "terapia del lavoro" nelle malattie mentali. Esistono certe forme di malattia mentale per le quali il lavoro manuale rappresenta la cura migliore.

tificati; la fede primitiva in un dio personale, dispotico e appassionatamente privo di scrupoli; la bassa nozione milesiana che la virtú meriti un premio in denari contanti e in considerazione sociale. È, ripeto, una delle ironie della storia che abbiamo preso tutto questo e respinto la tradizione rabbinica mirabilmente ragionevole sull'educazione completa, al tempo stesso accademica e tecnica, in favore dell'ideale ristretto e immorale degli schiavisti ellenici.

Per perfezionare il sistema dell'Antioch College, sarebbe probabilmente necessario estendere le sue disposizioni dagli allievi al corpo degli insegnanti. Il professore fossile è un oggetto familiare per chi ha frequentato le città universitarie. Il processo di pietrificazione potrebbe venire ritardato, se agli insegnanti venissero dati periodicamente, non soltanto gli anni di ferie consacrati, ma anche anni non consacrati, anni durante i quali dovrebbero occuparsi di lavori che non avessero niente a che fare col mondo accademico.

Negli ultimi anni si è dedicata molta attenzione all'educazione delle emozioni attraverso l'arte. In numerose scuole e collegi, la musica, le rappresentazioni drammatiche, la poesia e le arti visive, sono state impiegate piú o meno sistematicamente come espedienti per allargare la coscienza ed impartire una direzione opportuna al flusso delle emozioni.

La musica, per esempio, può venir impiegata per insegnamenti di gran valore. Ascoltando della buona musica, anche le persone di capacità limitata possono realmente provare i processi di pensiero e di sentimento propri ad uomini di potere intellettuale notevole e di eccezionale penetrazione. (Questo si applica, naturalmente, a tutte le arti; ma si ha ragione di ritenere che un maggior numero di persone possa partecipare, e in modo piú intenso, all'esperienza del musicista, che a

quella, per es., del pittore, o dell'architetto, o forse anche dello scrittore di fantasie). Le piú belle opere d'arte sono preziose, tra l'altro, perché ci rendono possibile sapere, anche se in modo imperfetto e per breve tempo, cosa significa realmente pensare con finezza e sentire con nobiltà.

La musica insegna anche una specie di cooperazione emotiva di grande valore. Cantando e suonando insieme, si impara, non solo ad eseguire delle azioni complicate che domandano grande abilità muscolare e l'intera attenzione della mente, ma anche a sentirsi in armonia, ad essere uniti in un'emozione condivisa.

Passando alla letteratura, troviamo che anche le recite filodrammatiche possono venir usate allo scopo di una educazione emotiva. Recitando la parte di un personaggio molto simile o molto dissimile da noi, ci si può rendere conto della nostra natura e dei suoi rapporti con le altre. E può darsi che, fino a un certo punto, anche assistere a delle recite serva allo stesso scopo. Dobbiamo tuttavia guardarci dall'attribuire al dramma delle virtú educative che, almeno nella sua forma presente, certamente non possiede. È un puro assurdo parlare della catarsi aristotelica in rapporto alla commedia o al film moderno. Una tragedia greca era molto piú di una rappresentazione; era anche una funzione religiosa, una delle cerimonie del culto nazionale. Lo spettacolo era una illustrazione delle scritture, un'esposto di teologia. I drammi moderni, anche i migliori, non sono nulla di tutto ciò; sono essenzialmente secolari. Coloro che vanno a vederli non lo fanno perché venga loro ricordata la loro filosofia della vita né per stabilire una specie di comunione coi loro dèi, ma soltanto per sentirsi stimolati e per solleticare i propri sentimenti. L'abito di solleticarsi cresce con ciò di cui si alimenta. Per i greci le rappresentazioni drammatiche erano "so-

lenni e rare". Per noi sono uno stimolante quasi quotidiano. Abusandone, come ne abusiamo adesso, l'arte drammatica non è in alcun modo catartica; è soltanto una forma di masturbazione emotiva. Tutte le arti possono venir usate come una forma di autoinganno; ma la masturbazione per mezzo del dramma è probabilmente la peggior forma di prostituzione artistica, e per la seguente ragione: recitare è uno dei mestieri piú pericolosi. È rarissimo trovare un attore il cui carattere non sia stato sciupato dalla pratica della sua professione. Nessuno può abituarsi all'esibizione, nessuno può sfruttare la sua personalità per il piacere di esercitare una specie di potere ipnotico sugli altri, e rimanere incolume cosí facendo. (Nella comunità Oneida si scoprí che la "febbre della prima donna", come la chiamò John Noyes, poteva produrre degli effetti deleteri di straordinaria importanza. Noyes, che era un psicologo di genio e un acutissimo moralista pratico, riuscí a stento a impedire una recrudescenza di questa malattia che è stata la rovina di tanti attori e virtuosi). (1) Recitare esalta l'ego come pochissime altre professioni. Per amore di un frequente auto-inganno emotivo, le nostre società condannano una larga classe di individui a una perpetua incapacità di praticare il non-attaccamento. È un pagar caro il nostro divertimento.

La principale virtú educativa della letteratura consiste nel suo potere di fornire ai lettori degli esempi che possano venir imitati. In un certo senso tutti gli esseri umani sono, secondo l'espressione di Jules de Gaultier, "bovarystici", ossia hanno la capacità di vedersi come non sono, di recitare una parte diversa da quella che l'eredità e le circostanze sembrano aver loro

(1) Vedi *A Yankee Saint* (l'ultima e la migliore biografia di Noyes, di ROBERT ALLERTON PARKER,, New York, 1935).

assegnata. L'eroina del romanzo di Flaubert ebbe una tragica fine; ma non c'è ragione perché ogni condotta bovarystica debba finire cosí disastrosamente come nel caso della vera signora Bovary. Esiste un buon bovarysmo come ne esiste uno cattivo. Gli educatori hanno sempre saputo questo fatto e, da tempi immemorabili, hanno cercato di modellare il carattere dei loro allievi fornendo loro dei modelli letterari da imitare nella vita reale. Questi modelli possono essere mitici, storici, o fittizi. Ercole e Thor sono esempi della prima specie di modello eroico; i soldati e gli uomini di stato di Plutarco, e i santi del calendario cristiano sono esempi del modello storico; Amleto e Werther, Julien Sorel e Alyosha Karamazov, Giulietta e Lady Chatterley, sono esempi di eroi ed eroine fittizî, sui quali, in differenti periodi, si è modellato un grande numero di esseri umani. In ogni caso, una certa dose di letteratura artistica e necessaria, sia essa mitica, storica o fittizia; se il racconto vien fatto in modo inadeguato, l'allievo non ne resterà impressionato e non sentirà nessun desiderio di imitare il modello proposto. Da ciò l'importanza, anche nell'istruzione morale, della buona arte. Per di piú, ogni generazione deve produrre il suo assortimento di modelli da potersi imitare, descritti nei termini di un'arte che sia non soltanto buona, ma anche moderna. La grande arte antica non avrà mai la stessa efficacia di quella moderna; per molti, veramente, non può far concorrenza nemmeno all'arte moderna cattiva. Molti si bovaryzzano sui modelli forniti dalle riviste da strapazzo invece che su quelli forniti da Shakespeare. Esistono due ragioni di questo fatto. La prima è che queste riviste, benché sciatte e incompetenti, trattano di caratteri contemporanei, mentre Shakespeare, benché sia incomparabile nell'arte di "rappresentare le cose", è vecchio di piú di trecent'anni; la seconda va cercata nel fatto

che lo sforzo morale richiesto per imitare gli eroi di Shakespeare ed anche i suoi "furfanti", è molto piú grande di quello richiesto per imitare i personaggi dei racconti delle riviste da strapazzo. I racconti di queste riviste sono trascrizioni dei sogni quotidiani piú banali e piú facili; sogni di eccitazione sessuale, di successo finanziario, di lussuria, di riuscita sociale. I personaggi di Shakespeare hanno proporzioni piú grandi. Essi incarnano i sogni stravaganti e difficilmente realizzabili di paranoici; di uomini che sognano di essere amanti straordinariamente fedeli, prodi salvatori del loro paese, straordinariamente disinteressati e straordinariamente adorati, malvagi, straordinariamente vendicativi e maligni. A questo proposito val la pena notare che, se si eccettua il duca di *Measure for Measure*, (e questo è a stento un essere umano, ma piuttosto un simbolo), Shakespeare non descrive nessun essere non-attaccato. E veramente, delle buone rappresentazioni di esseri umani non-attaccati, sono singolarmente rare nella letteratura mondiale. I buoni, nelle commedie e nei romanzi, sono raramente dei personaggi completi e pienamente maturi. O sono un po' deficienti come l'epilettico principe Mishkin di Dostoievski, come l'eremita virtuoso ma imbecille di Gorki, o il Cheerybles di Dickens, caritatevole ma infantile, oppure, come nel caso di Pickwich, sono resi simpatici rappresentandoli come eccentrici fino all'assurdità; possiamo tollerare la loro superiorità nella virtú perché ci sentiamo superiori in buon senso. Finalmente, e piú spesso, ci vengono descritti come buoni, senza essere intelligenti, come il colonnello Newcome, o il contadino che parla a Pietro in prigione, in *Guerra e pace*. Questi individui sono personalmente buoni, entro un sistema abominevole, che essi non discutono nemmeno. Uomini profondamente buoni senza essere intelligenti sono spesso arrivati alla

santità come nel caso del Curato d'Ars e di S. Pietro Claver. Si devono ammirare questi uomini per le sovrumane qualità di carattere che essi dimostrano in confronto dei modelli correnti. Al tempo stesso, mi sembra necessario riconoscere che essi non sono esseri completi, pienamente maturi. Il perfetto non-attaccamento richiede, da parte di coloro che vi aspirano, non soltanto compassione e carità, ma anche l'intelligenza che percepisce implicazioni di atti particolari, che vede l'essere individuale entro il sistema di rapporti cosmici e sociali di cui non è che una parte. Sotto questo aspetto, mi sembra, il buddismo si mostra decisamente superiore al cristianesimo. Nel buddismo la stupidità morale, ovvero incoscienza, viene annoverata tra i peccati capitali. Al tempo stesso si avvertono gli individui che essi devono assumersi la loro parte di responsabilità nell'ordine sociale a cui appartengono. Uno dei rami del Sentiero di otto rami è chiamato "giusti mezzi di guadagnarsi la vita". Il buddista non si deve impegnare in occupazioni socialmente dannose come fare il soldato, fabbricare armi e droghe inebrianti. I moralisti cristiani commettono l'enorme errore di non insistere sui giusti mezzi di guadagnarsi la vita. La Chiesa tollera che ci si possa ritenere buoni cristiani pur riscuotendo i dividendi di fabbriche d'armi, mettendo in pericolo il benessere dei nostri simili con speculazioni di borsa, pur essendo imperialisti e non partecipando alla guerra. Tutto quello che si richiede a un buon cristiano è di osservare la castità e di praticare un minimo di carità nelle sue immediate relazioni personali. I moralisti cristiani non insistono sulla comprensione intelligente e la valutazione delle piú lontane conseguenze degli atti (1).

(1) Nel Medio Evo la Chiesa compí un serio sforzo per moralizzare l'attività economica. Questo tentativo, come ha dimostrato TAWNEY in *Religion and the Rise of Capitalism*, venne abbandonato dopo la Riforma.

Uno dei risultati di questa insufficienza dottrinaria è che, tanto nella letteratura fantastica quanto che in quella biografica, c'è una strana assenza di personaggi che siano virtuosi con intelligenza, che pratichino il non-attaccamento in modo maturo, sui quali i giovani possano modellare la loro condotta. Questo stato di cose è veramente deplorevole. L'esempio letterario è un potente strumento per modellare il carattere. Ma la maggioranza dei nostri esempi letterari, come abbiamo visto, sono una semplice idealizzazione dell'uomo sensuale medio. La maggioranza dei caratteri piú eroici è formata da paranoici grandiosi; gli altri sono buoni, ma buoni in modo incompleto e senza intelligenza; sono virtuosi entro un sistema cattivo che essi non vedono la necessità di cambiare; uniscono a una parte di non-attaccamento nelle questioni personali, un lealismo verso qualche fede, come il fascismo, il comunismo, il nazionalismo, che giustifica qualunque delitto venga commesso in suo nome. Si sente un gran bisogno di artisti letterari che educhino un nuovo tipo di essere umano. Disgraziatamente, la maggioranza degli artisti appartiene essa pure al vecchio tipo umano. Essi sono stati educati in modo che, anche se sono rivoluzionari, pensano nei termini dei valori accettati dalla società essenzialmente militaristica della quale fanno parte. *Quis custodiet custodes?* Chi educherà gli educatori? La risposta, naturalmente, è penosamente semplice: nessun altro che gli educatori stessi. Il nostro mondo è composto di una serie senza fine di circoli viziosi, dai quali è possibile sfuggire soltanto con un atto, o piuttosto con una successione di atti, di volontà intelligentemente guidata.

I governi dittatori aliconsiderano la libera intelligenza come il loro peggiore nemico. In ciò hanno, con ogni probabilità, perfettamente ragione. La tirannia non può

esistere senza l'obbedienza passiva da parte dei tiranneggiati. Ma l'ubbidienza passiva all'autorità non è compatibile col libero esercizio dell'intelligenza. È per questa ragione che tutti i tiranni fanno tanti sforzi per sopprimere del tutto l'intelligenza, o per costringerla ad esercitarsi soltanto entro certi limiti prescritti e in certe direzioni precedentemente stabilite. Da ciò l'uso sistematico da parte di tutti i dittatori dello strumento della propaganda.

Nella società piú primitiva della nostra, società in cui una religione tradizionale e un codice tradizionale di morale sono accettati senza discussione, non c'è bisogno di una propaganda deliberata. La gente si comporta "per istinto" nel modo tradizionale, e non si ferma mai a considerare obiettivamente ciò che essa fa, sente e pensa. Anche nelle società come le nostre c'è una dose stupefacente di accettazione indiscussa dei modelli consuetudinari di condotta, di pensiero e di sentimento. Un numero grandissimo di individui, anche intelligenti, usano la loro intelligenza soltanto allo scopo di fare bene ciò che per tradizione considerano il loro dovere; la usano raramente, o mai, per portare un giudizio sulla natura del dovere stesso. Da ciò l'orrendo spettacolo degli scienziati e dei tecnici che usano tutte le loro capacità per aiutare i governi del loro paese a commettere dei delitti in massa, con sempre maggiore efficienza e indiscriminatezza; di studiosi e uomini di lettere che prostituiscono il loro talento allo scopo di appoggiare il prestigio nazionale con delle sapienti menzogne e con una affascinante retorica. Anche nei paesi democratici, l'intelligenza viene usata generalmente per creare (usando l'espressione di Thoreau) dei mezzi migliori per fini dettati da pregiudizi socialmente sanzionati dalle passioni piú basse. Questo, ripeto, avviene generalmente; ma, per fortuna, non sempre. Dove l'in-

telligenza può esercitarsi liberamente, ci saranno sempre pochi individui che la useranno allo scopo di giudicare i fini tradizionali oltre che per studiare dei mezzi efficaci a raggiungere tali fini. È grazie a questi individui che l'idea stessa di cambiamenti desiderabili può nascere.

Per il dittatore queste intelligenze libere e indagatrici sono estremamente pericolose; perché è essenziale, se vuol conservare la sua posizione, che i pregiudizi sanzionati socialmente non vengano discussi, e che gli uomini usino le loro facoltà mentali soltanto allo scopo di scoprire dei mezzi piú efficaci per raggiungere i fini compatibili con la dittatura. Da ciò la persecuzione degli audaci, il bavaglio alla stampa, e il sistematico tentativo, per mezzo della propaganda, di creare una opinione pubblica favorevole alla tirannia. Nei paesi dittatoriali l'individuo è assoggettato alla propaganda, come all'istruzione militare, fin quasi dall'infanzia. Tutta la sua educazione è propagandistica e, quando lascia la scuola, egli è esposto all'influenza di una stampa controllata, di un cinema controllato, di una letteratura e di una radio controllate. Tra qualche anno una televisione controllata, e forse un servizio controllato di telescrittura funzionante in ogni casa, saranno da aggiungere alle armi della dittatura. Questo non è tutto; è molto probabile che la farmacologia sarà chiamata in aiuto della psicologia applicata. Esistono delle droghe, come, per esempio, una mescolanza di scopolamina e di clorato, che aumentano enormemente la suggestibilità individuale. È piú che probabile che presto i dittatori ricorreranno all'uso di tali sostanze per aumentare la sottomissione e la fede cieca dei loro sudditi.

Nei paesi democratici l'intelligenza è ancora libera di farsi tutte le domande che desidera. Questa libertà, quasi certamente non soppravviverà ad un'altra guerra. Gli educatori devono perciò fare tutto quello che possono

finché è ancora tempo per costruire nelle menti che vengono loro affidate l'abitudine a resistere alla suggestione. Se non viene creata questa resistenza, gli individui della prossima generazione saranno in balía di ogni abile propagandista che riesca a impadronirsi degli strumenti di informazione, di persuasione. La resistenza alla suggestione si può creare in due modi. Primo, si può insegnare ai bambini a fidarsi soltanto delle loro risorse interne e a non dipendere dai continui stimoli dall'esterno. Questo è doppiamente importante. Fidarsi degli stimoli esterni non è una cosa buona per il carattere. E inoltre questo stimolo è l'esca che i propagandisti mettono al loro amo, lo zucchero in cui i dittatori avvolgono le loro pillole ideologiche. Un individuo che si fida dello stimolo esterno si espone perciò alla piena forza di qualsiasi propaganda che venga fatta nel suo ambiente. Per la maggioranza degli abitanti dei paesi occidentali, il leggere inutilmente, l'ascoltare inutilmente la radio, l'assistere inutilmente a dei film, si sono aggiunti, come equivalenti psicologici, all'alcool e alla morfina. La cosa è giunta a un punto tale, che ci sono molti milioni di individui che soffrono di una vera angoscia se sono tagliati fuori per qualche giorno, o anche per qualche ora, dai giornali, dalla radio e dai cinematografi. Come chi è dedito ad una droga, essi devono abbandonarsi al loro vizio, non perché indulgendovi provino un piacere attivo, ma perché se non vi indulgono si sentono penosamente subnormali e incompleti. Senza giornali, cinema e trasmissioni radio, essi vivono di una vita diminuita; si sentono pienamente sé stessi soltanto quando sono immersi in notizie sportive, processi sensazionali, musica e discorsi per radio, e nei surrogati di terrori, di trionfi e di erotismo che fornisce il cinematografo. Anche delle persone intelligenti ritengono ora che tali equivalenti psicologici siano inevitabili e perfino desiderabili e che non ci si

debba punto allarmare per il fatto che la maggioranza degli individui civili non siano capaci di vivere delle loro proprie risorse spirituali, ma debbano dipendere in modo abbietto dall'incessante stimolo esterno. Recentemente, per esempio, ho letto un piccolo libro nel quale un eminente biologo americano espone le sue vedute circa il futuro. Egli profetizza che la scienza aumenterà enormemente la felicità e l'intelligenza umana, e lo farà, tra l'altro, inventando dei microcinematografi, che la gente si potrà infilare sul naso come degli occhiali, quando si annoia. La scienza sarà senza dubbio in grado di fornirci presto delle micro-bottiglie tascabili, delle micro-siringhe ipodermiche, micro-alcool, micro-sigarette e micro-cocaina. Evviva la scienza!

Come si può insegnare ai bambini a fidarsi delle loro risorse spirituali e a resistere alla tentazione di diventare dei viziosi della lettura, della radio e del cinema? Prima di tutto, bisogna insegnar loro a divertirsi da soli, eseguendo dei lavori, suonando qualche strumento, studiando per uno scopo, facendo delle osservazioni scientifiche, coltivando qualche arte, e cosí via. Ma questa educazione della mano e dell'intelletto non basta. Anche la psicologia ha la sua legge di Gresham; il suo cattivo denaro scaccia quello buono. Molta gente tende ad eseguire le azioni che richiedono il minimo sforzo, a pensare i pensieri piú facili, a provare le emozioni piú volgarmente comuni, ad indulgere ai desideri quasi animali. E tendono a far questo anche se hanno le nozioni e la capacità di fare altrimenti. Oltre a queste nozioni e a questa capacità, bisogna dar loro la volontà di usarle, anche sotto la pressione della tentazione incessante di seguire la linea di minore resistenza e di diventare dei viziosi di droghe psicologiche. Molte persone non desidereranno di resistere a queste tentazioni, a meno che non posseggano una coerente filosofia della vita, che

renda per loro giusto e ragionevole di agire cosí, a meno che non conoscano qualche tecnica per mezzo della quale possano esser sicuri di ottenere un effetto pratico per le loro buone intenzioni.

Video meliora proboque;
Deteriora sequor.

È inutile vedere e approvare il meglio, se poi si prosegue regolarmente il peggio. Quale è la filosofia della vita che andrebbe insegnata? E quale è la tecnica adatta per mezzo di cui la gente possa persuadere sé stessa ad agire secondo le proprie convinzioni? Questi sono argomenti che verranno trattati in un capitolo successivo.

Questo per quanto riguarda il primo metodo per rinforzare la resistenza alla suggestione. Si vedrà che ciò consiste essenzialmente nell'insegnare ai giovani a fare a meno degli stimoli gradevoli offerti dai giornali, dalla radio e dal cinematografo, stimoli che, come ho detto, servono di esca al propagandista. Boicottare le notizie sportive, le storie poliziesche, il Jazz e il varietà, i film d'amore, d'avventure e di lussuria, significa al tempo stesso boicotaggio della propaganda politica economica ed etica. Da ciò l'importanza vitale di insegnare al maggior numero di giovani il modo di divertirsi da sé e, al tempo stesso, di indurli a desiderare di farlo.

L'altro metodo per aumentare la resistenza alla suggestione è puramente intellettuale, e consiste nell'educare i giovani a sottomettere alla analisi critica gli espedienti dei propagandisti. La prima cosa che debbono fare gli educatori è di analizzare le parole usate comunemente nei giornali, nei discorsi, dai predicatori e dai radioannunciatori. Cosa significa, per esempio, la parola "nazione"? Fino a che punto sono giustificati gli oratori e gli scrittori parlandone come di una persona? Chi è precisamente quel "lei" di cui si parla quando si

discute la politica estera di una nazione? (« L'Inghilterra è una potenza imperiale. Essa deve difendere il suo Impero »). In che senso si può dire che una nazione abbia una volontà o un interesse nazionale? Questi interessi e questa volontà sono gli interessi e la volontà di tutto il popolo? O di una maggioranza? O di una casta governante e di alcuni politici di professione? In qual modo "lo stato" differisce, ammesso che differisca, dal signor Tizio o dal signor Caio o da quegli altri gentiluomini che siano riusciti in quel momento ad assicurarsi il potere politico? Dato il carattere del signor Tizio o del signor Caio, ecc., perché dovrebbe "lo stato" venir considerato come una istituzione degna di rispetto quasi religioso? Dove risiede l'onore nazionale? Perché la perdita di Hong-Kong, per esempio, dovrebbe essere un colpo importante per l'onore britannico, mentre la sua conquista, dopo una guerra nella quale l'Inghilterra cercò di obbligare i cinesi a comperare l'oppio, non costituisce una macchia sullo stesso onore? E così di seguito. "Nazione" è soltanto una tra alcune dozzine di parole ricche e sonore che vengono comunemente accettate senza riflessione, ma che è essenziale, se vogliamo pensare con chiarezza, assoggettare alla più stringente analisi.

E non è meno importante che ai bambini venga insegnato a esaminare tutte le personificazioni, tutte le metafore, tutte le astrazioni che incontrano negli articoli che leggono e nei discorsi che ascoltano. Essi devono imparare a tradurre quelle parole vuote nei termini della concreta realtà contemporanea. Quando un Asquith dice, « noi non riporremo nel fodero la spada che non venne sfoderata con leggerezza », quando l'arcivescovo di Canterbury afferma che « la forza, la spada, è l'istrumento di Dio per la protezione del popolo », i bambini debbono imparare a tradurre questa nobile

verbosità nella lingua del tempo presente. Le spade non hanno avuto una parte apprezzabile nelle guerre degli ultimi duecento anni. Nel 1914 la spada di Asquith era fatta di potenti esplosivi, di shrapnel, di mitragliatrici, di corazzate e di sottomarini. Nel 1937 « l'istrumento di Dio per la protezione del popolo » era fatto di tutti gli armamenti esistenti nel 1914, più i carri armati, gli aeroplani, la thermite, il fosgene, i vapori d'arsenico, la lewisite e molti altri strumenti di assassinio più efficienti e più ciechi di qualunque cosa nota in passato. È spesso nell'interesse dei governanti di una nazione travestire i veri fatti della realtà contemporanea coi fitti veli di una verbosità ingannatrice. È compito degli educatori insegnare ai loro allievi a tradurre quelle frasi pittoresche o vuote nella lingua della realtà contemporanea.

La propaganda verbale non è forse la sola e la più efficace forma di suggestione organizzata. Ne esiste un'altra, molto in favore presso i moderni agenti di pubblicità e usata da tempi immemorabili dai propagandisti non commerciali, come re, preti, militari. Essa consiste in una associazione arbitraria dell'idea che si vuol suggerire con qualche oggetto, od immagine, o suono, o descrizione letteraria, intrinsecamente deliziosa, o che in qualche modo suggerisca il piacere. Per esempio, il reclamista di un sapone mostrerà l'immagine di una donna giovine e voluttuosa che fa il bagno in un gabinetto di marmo rosa e di cromo. Il reclamista di sigarette farà vedere degli individui che cenano con quello che una scrittrice chiamerebbe "impeccabile abito da sera", o riprodurrà delle fotografie di qualche ben nota stella cinematografica, o di qualche milionario, o di qualche titolato. Il reclamista di una marca di wisky illustrerà un gruppo di bellissimi giovani serviti dai più ossequiosi domestici in un ambiente lussuoso. Lo scopo in questi

casi è lo stesso: associare l'idea delle merci offerte in vendita con le idee che il pubblico considera già deliziose, come quella del piacere erotico, dell'attrativa personale, della ricchezza e della superiorità sociale. In altri casi, l'idea della merce è associata ad un paesaggio intrinsecamente delizioso, a dei bambini buffi o patetici, a fiori o ad animali favoriti, a scene della vita di famiglia. Nei paesi dove è permessa la réclame per radio, i propagandisti commerciali trovano utile associare l'idea delle loro automobili, delle loro sigarette, dei loro cereali in scatola, ecc. a recite di artisti o a concerti di musica vocale e orchestrale. Quest'ultimo tipo di associazione d'idee è quello preferito dai re, dai militari e dai preti. Dal principio della storia, i governanti ottengono il successo associando l'idea del loro governo ad una pompa sfarzosa, ad una architettura di grande effetto, ad ogni specie di cose rare, sontuose e belle. Lo stesso hanno fatto i militari. La musica militare inebria come il vino, e, a modo suo, una rivista militare non è meno inebriante. (L'autore del *Cantico dei Cantici* giunge al punto di stabilire un'equivalenza emotiva tra una persona sessualmente desiderabile e un esercito con le sue bandiere). I preti fanno uso di un tipo di propaganda essenzialmente simile. Essi hanno associato sistematicamente l'idea del loro dio e di sé stessi in quanto rappresentanti di dio, a delle opere d'arte d'ogni specie, intrinsecamente deliziose, dalla musica e architettura fino all'abbigliamento, con simboli di ricchezza e di potere, alla gioia e al terrore organizzati, e, in alcune religioni, ai misteri con crudeltà e lussuria organizzate.

La propaganda di questo genere dimostra di essere generalmente irresistibile. Le sigarette vengono comperate in quantità sempre maggiore; folle sempre piú grandi e piú entusiaste si assiepano alle riviste militari, alle cerimonie reali e dittatoriali, agli splendidi cerimoniali dell'idolatria nazionalistica. Ancora una volta la resistenza alla suggestione può venire aumentata soltanto coll'acuire la facoltà critica degli interessati. L'arte di dissociare le idee dovrebbe far parte di ogni corso di studio. I giovani debbono venire allenati a considerare i problemi di governo, di politica internazionale, di religione ecc., isolati dalle immagini piacevoli nelle quali una particolare soluzione di quei problemi è stata associata, piú o meno deliberatamente, da coloro il cui interesse è di far sí che il pubblico pensi, senta e giudichi in un certo modo. Il corso potrebbe cominciare analizzando la réclame popolare. Si può dimostrare ai bambini che non esiste un necessario nesso organico tra la bella fanciulla nella sua costosa veste da camera, e i meriti della pasta dentifricia alla quale deve servire di réclame. Questo tipo di lezione può venir ribadito da dimostrazioni pratiche. La cioccolata può essere confezionata in carta ornata da figurine realistiche di scorpioni, e l'olio di ricino e il chinino in involucri in forma di cagnolini e di Shirley Temple. Dopo aver imparato a dissociare le immagini della pubblicità commerciale, si può mostrare ai nostri ragazzi il modo di applicare lo stesso metodo critico alle associazioni ugualmente arbitrarie, ed anche piú pericolosamente disorientanti, che esistono nel campo della politica e della religione. Bisognerà mostrar loro che è possibile trarre il maggior godimento estetico da una cerimonia militare o religiosa, senza permettere che questo godimento influenzi in qualche modo il giudizio riguardo al valore della guerra come strumento politico, o riguardo alla verità e all'utilità morale della religione in questione. Bisognerebbe insegnar loro a giudicare la monarchia e la dittatura in base ai loro metodi politici ed etici, e non in base ai meriti coreografici delle processioni

e dei cerimoniali di corte, né in base ai meriti architettonici dei palazzi, né a quelli retorici dei discorsi, né a quelli organizzativi di una certa specie di efficienza tecnica. E così di seguito.

È molto improbabile che l'arte della dissociazione venga insegnata in scuole poste sotto il diretto controllo dello stato. Chi è al potere desidera sempre conservare un dato ordine di cose. Perciò cerca sempre di persuadere o di costringere i suoi sudditi ad accettare, come giuste e ragionevoli, certe soluzioni (che raramente sono le migliori) dei più salienti problemi di politica e di economia. Da ciò l'insistenza da parte dei governi, ad associare sempre le idee che incarnano queste soluzioni a delle immagini intrinsecamente gradevoli. L'arte della dissociazione può venire insegnata soltanto da individui che non siano sotto il diretto controllo governativo. Questa è una delle ragioni per cui è così importante che l'educazione controllata dallo stato sia, dove è possibile, completata da quella affidata a privati. Alcune di queste educazioni organizzate privatamente saranno certamente cattive; alcune esisteranno probabilmente soltanto per ragioni di snobismo. Ma alcuni tra gli educatori privati saranno veramente intelligenti e tenteranno degli esperimenti; alcuni useranno la loro beata indipendenza per introdurre i cambiamenti desiderabili che non è permesso iniziare agli insegnanti controllati dallo stato. « *Les enfants n'appartiennent qu'à la République* ». Così scrisse il marchese di Sade. Che un uomo simile sia stato un così ardente sostenitore dell'esclusiva educazione di stato è un fatto che, alla luce della storia delle dittature contemporanee, è ricco di significato.

Usando un sistema di classificazione arbitrario ma inevitabile, ho parlato successivamente dell'educazione come allenamento del carattere, dell'educazione come istruzione e dell'educazione come allenamento delle emozioni. È ora necessario parlare di un'altra forma di educazione, che deve sostenere e accompagnare tutte le altre, ossia l'educazione del corpo.

Nel mondo quale lo conosciamo, il corpo e la mente formano un singolo insieme organico. Ciò che succede nella mente influenza il corpo e viceversa. L'educazione deve perciò consistere in un processo di allenamento fisico oltre che mentale.

Di che natura deve essere questo allenamento fisico? Non si può rispondere a questa domanda altro che nei termini dei nostri primi principî. Si era convenuto che l'essere umano ideale è un essere non-attaccato. In conseguenza, tutta l'educazione, inclusa quella fisica, deve mirare come scopo ultimo ad ottenere il non-attaccamento. Se vogliamo scoprire la forma migliore di allenamento fisico, dobbiamo cominciare con lo stabilire le condizioni fisiche del non-attaccamento.

In primo luogo è chiarissimo che il non-attaccamento è molto difficilmente realizzabile per chi abbia un corpo seriamente infelice. Un corpo infelice influisce sulla mente in molti modi. Quando l'infermità è molto grande, il corpo è soggetto a malessere e a dolori. Il malessere e i dolori invadono il campo della coscienza, col risultato che il suo possessore trova difficile non identificarsi coi suoi difettosi processi fisici. Un essere che è potenzialmente più di ciò che si usa chiamare una "persona", si riduce, attraverso il malessere e il dolore, a un essere che è molto meno di ciò. Finisce per identificarsi con uno degli organi del corpo che non funzionano.

In altri casi può non esistere malessere e dolore; ma il corpo infermo può essere soggetto, senza che il suo proprietario se ne renda conto, a degli sforzi e a delle tensioni croniche. Ciò che succede nel corpo influisce sulla mente. Una tensione fisica provoca una tensio-

ne psicologica. Il corpo è lo strumento usato dalla mente per stabilire i contatti col mondo esterno. Qualunque modificazione in questo strumento modificherà in modo corrispondente le relazioni della mente con la realtà esterna. Quando il corpo è infermo e sottoposto a una tensione, le relazioni della mente (sensorie, emotive, intellettuali, conative) con la realtà esterna saranno probabilmente insoddisfacenti. E lo stesso sarà per le relazioni mentali con ciò che si può chiamare la realtà interna, con quel "piú-che-sé-stessi" che, se vogliamo, possiamo scoprire entro di noi, e che i mistici hanno identificato con Dio, la Legge, la Luce, il principio integrativo del mondo. Tutti i mistici orientali insistono sulla necessità della salute corporea. Un uomo ammalato non può raggiungere l'illuminazione. Essi indicano inoltre che è assai difficile conquistare l'arte della contemplazione se non si osservano certe regole di dieta e non si assumono certe posizioni fisiche. Osservazioni simili sono state fatte dai mistici cristiani dell'Occidente. Per esempio, l'autore di *The Cloud of Unknowing*, dice in un passo molto curioso e interessante, che citerò in un capitolo seguente, che l'illuminazione o unione mistica con Dio non può venire raggiunta da coloro che non si controllano fisicamente, fino al punto di agitarsi, ridere nervosamente, fare dei gesti e delle smorfie strane. Dei *tics* e delle contrazioni simili, (come si può osservare) si associano quasi invariabilmente ad un malessere e ad una tensione fisica. Ove questi esistono, le piú alte forme del non-attaccamento non sono raggiungibili. Ne segue perciò che il sistema ideale di educazione fisica deve liberare dall'infermità e dalla tensione.

Un'altra condizione del non-attaccamento è la coscienza. L'incoscienza è una delle principali cause dell'attaccamento e del male; «perdona loro perché non

sanno quello che fanno». Quelli che non sanno quello che fanno hanno veramente bisogno di perdono; perché sono responsabili di una immensità di sofferenze. Tuttavia, piú urgente del loro bisogno di perdono è il loro bisogno di sapere. Perché può darsi che, se sapessero, non commetterebbero quegli atti stupidi e criminali le cui conseguenze ineluttabili non possono venire impedite da tutta l'indulgenza umana e divina. Una buona educazione fisica deve insegnare la coscienza sul piano fisico, non la coscienza ossessionante e involontaria che il dolore impone alla mente, ma la coscienza intenzionale e volontaria. Il corpo deve venir abituato a pensare. E veramente ciò avviene ogni volta che impariamo una abilità manuale; il nostro corpo pensa quando disegniamo, quando giuochiamo a golf, o prendiamo una lezione di pianoforte. Ma tutti questi sono dei modi di pensare da specialisti. Ciò che ci abbisogna è una educazione del corpo che sia, sul piano corporeo, liberale e non semplicemente tecnica e strettamente specifica. La coscienza di cui abbisogna il nostro corpo è la conoscenza di qualche principio generale di giusta integrazione, e, insieme a questa, la conoscenza di un modo appropriato di applicare questo principio a ogni fase dell'attività fisica.

Non può esservi non-attaccamento senza inibizione. Quando lo stato di non-attaccamento sarà diventato una seconda natura, l'inibizione non sarà senza dubbio piú necessaria; perché non sorgeranno piú gli impulsi che richiedono l'inibizione. Sono pochi coloro in cui lo stato di non-attaccamento è permanente. Per tutti gli altri gli impulsi che bisogna inibire sorgono con una frequenza disperante. La tecnica dell'inibizione deve venir imparata su tutti i piani del nostro essere. Sul piano intellettuale, perché non si può sperare di pensare in modo intelligente o di praticare la piú semplice forma di ri-

flessione, se non impariamo ad inibire i pensieri incoerenti. Sul piano emotivo, perché non raggiungeremo mai memmeno il piú basso grado di non-attaccamento se non freniamo mentre sorgono i movimenti costanti di malizia, di vanità, di concupiscenza, di ignavia, di avarizia, di collera e di timore. Sul piano fisico, perché se siamo infermi (come molti di noi sono, nelle condizioni della vita urbana moderna), non possiamo aspettarci di raggiungere l'integrazione se non sappiamo inibire le nostre tendenze ad eseguire delle azioni morbose nel modo per noi familiare. Mente e corpo formano una unità organica; ed è per conseguenza coerentemente probabile che, se impariamo l'arte della inibizione cosciente sul piano fisico, questa ci aiuterà ad acquistare e ad esercitare la stessa arte sul piano intellettuale ed emotivo. Ciò di cui abbiamo bisogno, è una moralità pratica efficace per ogni piano, da quello corporeo a quello intellettuale. Sarà una buona educazione fisica quella che fornirà al corpo proprio una simile moralità pratica. Sarà una moralità curativa, una moralità di inibizione e di controllo cosciente, e al tempo stesso, col favorire la salute e una adeguata integrazione fisica, sarà un sistema di ciò che ho chiamato etica preventiva, che impedirà molte specie di disturbi con non fornir loro l'opportunità di prodursi.

Per quanto posso rendermi conto, l'unico sistema di educazione fisica che risponda a tutte queste condizioni, è quello di F. M. Alexander. Alexander ha fatta una completa esposizione del suo sistema in tre volumi, ognuno dei quali ha una prefazione del prof. John Dewey (1). Non è perciò necessario che io lo descriva qui, tanto piú che nessuna descrizione verbale può render giustizia a una tecnica che implica il cambiamento, attraverso

(1) *Man's Supreme Inheritance*, - *Creative Conscious, Control*, - *The Use of the Self*.

un lungo processo d'istruzione da parte dell'insegnante e di attiva cooperazione da parte dell'allievo, delle esperienze sensorie individuali. Non si può descrivere l'esperienza di vedere il colore rosso. Similmente non si può descrivere l'esperienza molto piú complessa di un progresso nel coordinamento fisico. Una descrizione verbale avrebbe senso soltanto per chi avesse realmente subíta l'esperienza descritta; per la persona mal coordinata, le stesse parole avrebbero un significato affatto diverso. Inevitabilmente le interpreterebbe nei termini della sua esperienza sensoria, che sono quelli di una persona mal coordinata. Una comprensione completa del sistema si può avere soltanto praticandolo. Tutto ciò che è necessario dire qui è che sono sicuro, per esperienza ed osservazione personale, che ci dà completamente quel che abbiamo cercato in un sistema di educazione fisica: sollievo dalla tensione dovuta al malessere, e conseguente miglioramento della salute fisica e mentale; aumento della coscienza dei mezzi fisici impiegati a raggiungere i fini proposti dalla volontà e, insieme a ciò, un innalzamento generale della coscienza su tutti i piani; una tecnica di inibizione, efficace sul piano fisico per impedire al corpo di scivolare, sotto l'influenza di un ingordo « desiderio di raggiungere certi fini », nelle vecchie abitudini di cattivo coordinamento, ed efficace (per una specie di analogia organica), ad inibire gli impulsi inopportuni e incoerenti rispettivamente sul piano emotivo ed intellettuale. Non si può chiedere di piú ad un sistema di educazione fisica; né, se desideriamo seriamente di trasformare in meglio gli esseri umani, gli si può chiedere di meno.

XIII

PRATICHE RELIGIOSE

La religione è, tra molte altre cose, un sistema di educazione per mezzo del quale gli esseri umani si possono abituare, in primo luogo, a conseguire dei cambiamenti desiderabili nella loro personalità e, al tempo stesso, nella società, e in secondo luogo, a elevare la loro coscienza e a stabilire dei rapporti piú adeguati tra loro stessi e l'universo di cui fanno parte.

La religione, ripeto, è tutto questo, insieme a molte altre cose. Perché, ahimé, non tutte le dottrine e le pratiche delle religioni esistenti sono intese a migliorare il carattere o ad elevare la coscienza. Al contrario, gran parte di ciò che viene insegnato e fatto nel nome delle religioni anche piú altamente evolute, è nettamente pernicioso, e una parte ancora maggiore è moralmente neutra, non particolarmente cattiva, ma, d'altra parte, nemmeno specialmente buona. Verso quella specie di religione i cui frutti sono moralmente cattivi e oscurantistici, l'idealista razionale può mostrare soltanto una ostilità intransigente. Cose come la persecuzione, la soppressione o la deformazione della verità, sono intrinsecamente cattive, ed egli non può aver niente a che fare con organizzazioni religiose che favoriscono iniquità simili.

Il suo atteggiamento verso le abitudini, i riti e le cerimonie eticamente neutri della religione organizzata saranno determinati esclusivamente dalla natura dei loro

effetti. Se queste cose aiutano a mantenere un'organizzazione sociale soddisfacente, se servono a facilitare e ad arricchire le relazioni tra gli uomini e tra i gruppi, allora egli potrà accordar loro un certo giustificato favore. Potrà, è vero, riconoscere chiaramente che tali pratiche non aiutano gli uomini a raggiungere le piú alte forme dell'evoluzione umana, ma sono, in realtà degli impedimenti su questo cammino. Il Budda indica il ritualismo come una delle Dieci Pastoie che legano gli uomini all'illusione e impediscono loro di raggiungere l'illuminazione. Tuttavia, in vista del fatto che molti individui non aspirano certamente all'illuminazione, in altre parole, ad evolversi fino ai limiti della capacità umana, si può trovare qualche cosa di buono nel ritualismo. L'attaccamento alle cerimonie tradizionali e la fede nell'efficacia magica del rituale, possono impedire agli uomini di raggiungere l'illuminazione; ma, d'altra parte, possono aiutare quegli individui che non hanno il desiderio né la capacità di raggiungerla, a comportarsi un po' meglio di come farebbero altrimenti.

È impossibile discutere il valore dei riti e delle cerimonie simboliche senza riaprire una questione già trattata nei capitoli sull'Ineguaglianza e l'Educazione: la questione dei tipi psicologici e dei gradi di sviluppo mentale. È abbastanza significativo il fatto che la maggior parte dei fondatori storici di religioni e la maggioranza dei filosofi religiosi si sono trovati d'accordo su quest'argomento. Essi hanno diviso gli esseri umani in una minoranza di individui, capaci di fare gli sforzi richiesti per raggiungere "l'illuminazione", e una gran maggioranza che non ne è capace. Questa concezione è fondamentale nell'induismo, nel buddismo, e in generale, in tutta la filosofia indiana. È implicita nell'insegnamento di Lao Tseu, e anche in quello degli stoici.

Gesú di Nazareth insegnò che « molti sono i chiamati ma pochi gli eletti » e che certi esseri costituiscono « il sale della terra » e possono perciò preservare il mondo dalla corruzione. Le sètte gnostiche credevano all'esistenza di un insegnamento esoterico e di uno exoterico, quest'ultimo riservato ai molti, il primo ai pochi capaci di trarne profitto. La Chiesa cattolica sterminò gli gnostici, ma si organizzò come se la credenza gnostica negli insegnamenti esoterici ed exoterici fosse vera (1). Per il volgo provvide il cerimoniale, le formule magiche, l'adorazione delle immagini, un calendario delle festività. Ai pochi insegnò, attraverso la parola dei mistici, che tali esterni "aiuti alla devozione" sono (come Budda aveva indicato molti secoli prima) delle pastoie potenti che tengono lontani gli uomini, dall'illuminazione, cioè, nella fraseologia cristiana, dalla comunione con Dio. In pratica, il cristianesimo, come l'induismo e il buddismo, non è formato da una ma da piú religioni, adattate ai bisogni dei diversi tipi di esseri umani. Una Chiesa cristiana nella Spagna meridionale, in Sicilia, o nel Messico somiglia singolarmente a un tempio indú. L'occhio è rallegrato dagli stessi colori vivaci, dalle stesse decorazioni trinate, dalle stesse statue gesticolanti; il naso respira gli stessi profumi inebrianti; l'orecchio, e, con lui, l'intelletto, vengono cullati dalla cantilena degli stessi incomprensibili incantesimi, eccitati dalla stessa musica suggestiva e sonora. Al polo opposto, consideriamo la cappella di un monastero cistercense, e la sala di meditazione di una comunità di buddisti *Zen*. Entrambe sono ugualmente nude; gli aiuti alla devozione (in altre parole, le pastoie che impediscono all'anima di conseguire l'illuminazione) mancano in entrambe nel

(1) Una delle accuse dirette contro Eckart dall'Inquisizione, fu di aver parlato apertamente dei misteri sacri.

modo piú completo. Siamo di fronte a due religioni distinte per due tipi distinti di esseri umani.

La storia delle idee è in gran parte la storia della loro errata interpretazione. Un individuo eccezionale scrive la storia della sua vita, ovvero formula, alla luce della sua esperienza personale, una teoria circa la natura del mondo. Altri individui, che non possiedono le sue doti naturali, leggono ciò ch'egli ha scritto, e, poiché il loro abito psicologico è diverso da quello dell'autore, non capiscono ciò che egli vuol dire. Essi reinterpretano le sue parole alla luce della loro esperienza, delle loro conoscenze e dei loro pregiudizi. In conseguenza, essi imparano, non a esser simili a chi insegna loro, ma ad essere piú simili a sé stessi. Le sue parole, mal comprese, servono a giustificare i *loro* desideri, a razionalizzare le *loro* fedi. Non tutta la magia, la liturgia e il rituale esistenti nelle religioni storiche sono una sopravvivenza di età piú primitive. È probabile che buona parte sia relativamente nuova, sia il prodotto dell'incomprensione. Molti scrittori mistici, scrivendo le loro esperienze psicologiche in linguaggio simbolico, hanno fatto spesso supporre ai non mistici di aver parlato di alchimia e di riti magici. Episodi di vita interiore, proiettati nel mondo esterno in modo stranamente deformato, contribuirono ad ingrossare il fiume maestoso della primitiva superstizione. C'è il pericolo che l'attuale e diffuso interesse per la psicologia e la filosofia orientale porti, per incomprensione, a una recrudescenza delle forme piú grossolane di superstizione.

Fino a che punto si possono usare nei tempi moderni i riti e le formule, gli atti e gli oggetti simbolici? La questione è stata posta di frequente dacché il cristianesimo organizzato cominciò a perdere la sua presa sull'occidente. Tentativi per fabbricare dei rituali sintetici hanno avuto scarso successo. Il culto della Ragione

e dell'Essere Supremo della Rivoluzione Francese morirono con la reazione di Termidoro. La religione dell'Umanità, di Comte ("cattolicesimo senza cristianesimo", come la chiamò T. H. Huxley) non mise mai radici. Anche i rituali e le cerimonie inventati di tanto in tanto dai fortunati promotori di risvegli cristiani sopravvivono raramente ai loro autori e non si diffondono al di fuori dei templi dove vennero praticati in origine.

D'altra parte, nuovi rituali e cerimoniali sono sorti in rapporto al culto del nazionalismo e del socialismo, sono sorti e hanno continuato a fiorire per un lungo periodo.

Considerando questi esempi, tentiamo alcune generalizzazioni. I rituali e i cerimoniali sorgono quasi spontaneamente ogni qualvolta delle masse di popolo si riuniscono per prender parte a un'attività che tocchi la loro emotività. Questi riti e cerimoniali sopravvivono e si sviluppano finché l'interesse emotivo viene sentito. È impossibile persuadere la gente ad eseguire riti e cerimonie in rapporto a una idea o a una persona per cui non prova un interesse emotivo. Creare un rituale, come fece Comte, sperando che esso crei una emozione religiosa, è come attaccare il carro davanti ai buoi. Quando l'interesse emotivo esiste, il rituale servirà a rinforzarlo, e anche a risvegliarlo quando l'entusiasmo languisce; ma esso non puó creare l'emozione. (Per essere piú precisi, non può creare un sentimento durevole. Una cerimonia bene eseguita è un'opera d'arte che può colpire anche uno spettatore scettico. Ma si può essere profondamente commossi da *Macbeth* senza convertirsi alla stregoneria, si può provare un'emozione assistendo a una Messa papale o a una rivista di Camicie brune senza sentirsi obbligati a diventare cattolici o nazisti).

Al giorno d'oggi nell'occidente industrializzato, non c'è molto da dire in favore dei riti, delle cerimonie e

delle tradizioni del cristianesimo tradizionale. Non c'è da dire molto in loro favore per la semplice ragione che si dimostrano del tutto inefficaci. Essi non fanno assolutamente niente per mantenere una vita sociale cristiana, e hanno dimostrato di non saper resistere alla concorrenza dei nuovi riti e delle nuove cerimonie dell'idolatria nazionalistica. Gli uomini sono molto piú tedeschi o inglesi imperialisti che protestanti, molto piú francesi o fascisti che cattolici. Nel passato, i ceppi del rituale cristiano possono aver tenuto la gente lontana dall'illuminazione; ma questi stessi ceppi servivano a legare fortemente gli individui al corpo della società cristiana. Oggi essi hanno in gran parte sopravvissuto alla loro funzione sociale. E si può veramente dire che la preoccupazione pei riti e le cerimonie tradizionali separa realmente gli individui dalla società in mezzo a cui vivono. Troppi sono gli individui che, quando hanno scrupolosamente ripetuto le frasi prescritte, eseguiti i gesti indicati, e osservati i «tabú» tradizionali, si ritengono autorizzati a non occuparsi di niente altro. Per questi individui l'eseguire i riti tradizionali è diventato un sostituto dello sforzo morale e dell'intelligenza. Essi sfuggono i problemi della vita reale rifugiandosi nelle cerimonie simboliche; trascurano i doveri verso sé stessi, il loro prossimo e il loro Dio per offrire un'adorazione idolatra a qualche oggetto tradizionalmente consacrato, per recitare delle sciarade liturgiche o per partecipare a qualche antica mascherata. Citerò un esempio recente su quest'argomento. Nell'autunno del 1936 il *Times* di Londra riportò il fatto che, per deferenza al sentimento religioso, gli idroplani non sarebbero piú stati autorizzati ad ammarare nel Mare di Galilea. Questo è un esempio caratteristico di come la preoccupazione degli oggetti sacri sia un impedimento non soltanto per procedere verso l'illuminazione, ma anche per conside-

rare razionalmente i fatti della realtà contemporanea. Abbiamo qui un "sentimento religioso" che viene profondamente offeso se le macchine volanti toccano un certo specchio d'acqua consacrato, ma che (a giudicare dalle affermazioni pubblicate dai decani e dai vescovi anglicani), non trova niente di particolarmente scandaloso al pensiero che queste stesse macchine volanti possano venir usate per buttare fuoco, veleno ed alti esplosivi sugli abitanti di città indifese. Se questa è religione, che Dio ci salvi da una simile imbecillità criminale.

Quale sarà la morale dei precedenti paragrafi e l'insegnamento pratico che l'idealista razionale può trarre dalla considerazione della natura dei riti e delle cerimonie religiose? Egli concluderà, in primo luogo, che, essendo il ritualismo un impedimento a cui troppi esseri umani sono tenacemente legati, è inutile tentare di liberarsene. In secondo luogo, osservando che i riti e le cerimonie possono venir usati, come qualunque altro strumento, per dei fini cattivi non meno efficacemente che per dei buoni, farà quanto gli è possibile per incoraggiare il loro uso per dei buoni fini, e per impedire con la dimostrazione, la persuasione o la satira che vengano usati per causare mali maggiori. Finalmente, valendosi dell'insegnamento degli insuccessi passati, non perderà tempo a fabbricare nuovi cerimoniali per qualsiasi movimento nel quale i partecipanti non trovino già un interesse emotivo.

Questo per quanto riguarda gli aspetti positivamente nocivi ed esteticamente neutri della religione. Consideriamo ora gli elementi delle pratiche e delle credenze religiose che hanno un valore positivo.

Tutti i sistemi di classificazione tendono piú o meno a deformare la realtà; ma è impossibile riflettere su di essa con chiarezza se non si usa qualche sistema di classificazione. Perciò, anche rischiando di essere troppo semplicista, classificherò separatamente le varietà delle pratiche e delle credenze religiose.

Questo capitolo tratta soltanto delle pratiche religiose esistenti (non delle fedi), e le tratta prevalentemente da un punto di vista umanistico. Da questo punto di vista, le pratiche religiose hanno valore in quanto forniscono dei metodi di auto-educazione, metodi che gli uomini possono usare per trasformare il loro carattere e approfondire la loro coscienza.

I metodi meno conosciuti nell'occidente contemporaneo sono quelli che chiamerò fisiologici. Questi metodi si possono classificare nei seguenti gruppi principali.

Molti popoli selvaggi, e anche certi seguaci di religioni piú elevate, fanno uso di ripetuti movimenti ritmici come di un metodo per provocare degli stati d'animo. Questi movimenti ritmici possono assumere forme svariate, dal solitario passeggiare avanti e indietro del prete cattolico che legge il suo breviario, alle elaborate danze rituali dei primitivi di tutto il mondo. La ripetizione di movimenti ritmici sembra avere lo stesso effetto della ripetizione di formule verbali o di frasi musicali: blandisce, fino a farla riposare, la parte superficiale della coscienza, e permette alla parte piú profonda della mente o di concentrarsi sulla realtà ultima (come nel caso del prete solitario che passeggia su e giú leggendo il breviario), o di sperimentare un profondo senso di solidarietà con gli altri esseri umani e con la divinità tutelare (come nel caso dei danzatori rituali). Sembra che il cristianesimo abbia commesso un grande errore permettendo che la danza si secolarizzasse completamente. Per gli individui del tipo somatotonico, le danze rituali rappresentano una esperienza religiosa piú soddisfacente e convincente di qualunque altra.

Un altro metodo fisiologico è quello dell'ascetismo.

Digiuno, veglia, disagio e auto-flagellazione sono stati usati dai devoti di ogni religione, come metodi, non soltanto di espiazione del peccato, ma anche di educazione della volontà e di modificazione dell'ordinaria coscienza quotidiana.

A ciò mirano anche quegli asceti indiani che allenano sistematicamente i loro corpi, fino ad essere in grado di esercitare un controllo cosciente sui processi fisiologici che si svolgono normalmente in modo incosciente. In molti casi essi giungono a provocare degli stati mentali insoliti, modificando profondamente e sistematicamente certe funzioni fisiche, quali la respirazione e l'atto sessuale.

Si hanno prove che dimostrano che tali pratiche possono produrre dei risultati di gran valore. L'uomo che pratica i metodi della mortificazione o del Yoga, può raggiungere un alto grado di non-attaccamento verso le «cose di questo mondo» e al tempo stesso elevare la sua coscienza in modo da potersi attaccare piú completamente dell'uomo normale a ciò che è piú grande di lui, al principio integrativo di tutto l'essere. È possibile, ripeto; ma non è facile. Tutti coloro che conoscono qualcosa sui metodi di mortificazione o del Yoga, o per osservazione o per esperienza personale, concordano nel dire che sono metodi pericolosi. Prima di tutto, sono pericolosi fisiologicamente; molti corpi non resistono allo sforzo che vien loro imposto. Ma questo non è tutto; esiste anche un pericolo morale. Tra quelli che intraprendono questi metodi, pochi soltanto sono quelli che lo fanno per ragioni giuste. L'ascetismo degenera facilmente nel tentativo di battere dei record. C'è poca differenza tra Simone Stilita e i moderni arrampicatori di pertica americani o tra un fachiro sul suo letto di chiodi e i partecipanti alle torturanti maratone di danza. La vanità e la brama di eccellere, di distinguersi, di

riconoscimenti pubblici figurano troppo di frequente tra i motivi dell'ascetismo. Per giunta, in tutti gli individui, tranne in quelli piú allenati, il dolore fisico tende ad innalzare, piuttosto che a smorzare la normale preoccupazione per il proprio corpo. Chi soffre fa molta fatica a non identificarsi con l'organo sofferente. (Lo stesso è vero, naturalmente, per chi prova un piacere intenso). Alcuni asceti riusciranno a educare la loro mente in modo da ignorare la propria sofferenza, e a identificarsi con ciò che è piú della sofferenza e piú della totalità del loro essere individuale. Molti, al contrario, finiranno per essere diminuiti, identificandosi con la sofferenza e con l'orgoglio di essere capaci di sopportare tanto.

Il pericolo inerente alla pratica dei metodi di controllo fisiologico cosciente è di un genere un po' diverso. Si dice che i metodi dell'Hatha Yoga, come li chiamano in India, abbiano per risultato di elevare le facoltà mentali e fisiche. (Arthur Avalon dà delle informazioni molto interessanti su questo argomento nel suo *Kundalini*) (1). È per godere di queste facoltà, e non per usarle come mezzi di "illuminazione", che molti adepti dello Hatha Yoga iniziano il loro allenamento. Orgoglio e sensualità sono i loro moventi, e una maggiore capacità di dominio e di piacere è la loro ricompensa. Questi individui escono dal loro tirocinio possedendo veramente facoltà maggiori, ma queste facoltà non sono che gli strumenti di un carattere che è peggiorato invece di migliorare.

L'idealista razionale, partendo, come deve, dal principio che l'albero si giudica dai frutti, eviterà tutti i metodi di auto-educazione religiosa che implicano un estremo ascetismo, o una profonda modificazione delle funzioni fisiologiche, e seguiterà ad evitarli finché delle

(1) Vedi anche *Yoga* del Dottor K. Behanan, New York, 1937.

aumentate conoscenze scientifiche non permettano di usarli con piú sicurezza di quanto sia ora possibile. Intanto, naturalmente, non trascurerà nessun sistema di allenamento che consenta di aumentare senza pericolo il controllo cosciente da parte dell'individuo del proprio organismo. (Ciò è stato discusso abbastanza dettagliatamente alla fine del capitolo sull'Educazione).

Il secondo metodo di auto-educazione insegnato dalle varie religioni, consiste essenzialmente nel coltivare una intima relazione emotiva tra l'adoratore e un dio personale o altri esseri divini. Questo metodo emotivo è quello meglio conosciuto in occidente, perché è quello usato dalla maggioranza dei cristiani. In India è noto come *bhakti-marga*, il sentiero della fede devota, contrapposto al *karma-marga*, il sentiero del dovere o delle opere, e al *jnana-marga*, il sentiero della conoscenza. Il *bhakti-marga* non ebbe una parte di grande importanza nella religione indiana, almeno in quella delle classi colte, fino alla riforma bhagavata, nel Medio Evo. Ribellandosi contro il panteismo della filosofia vedanta e l'ateismo della filosofia sankhya e del buddismo, i capi della riforma bhagavata insistevano sulla natura personale di Dio e sull'interna esistenza personale delle anime individuali. (Si ha ragione di ritenere che delle influenze cristiane agissero sui riformatori). Una specie di *bhakti-marga* si insinuò nel buddismo col sorgere del *Piú Grande Veicolo*. In questo caso, però, i teologi avevano cura di insistere che gli oggetti di bhakti, i Budda, non erano dei eterni, e che realtà ultima, sostanziale per il mondo, era impersonale.

Ho detto che per gli individui del tipo prevalentemente somatotonico, i rituali che comprendono dei movimenti ritmici forniscono una forma di esperienza religiosa che li soddisfa in modo particolare. È attraverso i loro muscoli che essi raggiungono piú facilmente la

conoscenza del divino. In modo simile, per i viscerotonici, l'esperienza religiosa tende naturalmente ad assumere una forma emotiva. Ma è difficile poter avere una relazione emotiva, salvo che con una persona; i viscerotonici, perciò, tendono a rendere razionali le preferenze del loro temperamento, nei termini di una teologia personalista. La loro intuizione diretta, potrebbero dire, è quella di un Dio personale. Ma qui viene in luce un fatto molto significativo (che verrà discusso ampiamente nel prossimo capitolo e che qui basta accennare). Coloro che si allenano all'ardua tecnica del misticismo finiscono sempre, se si spingono abbastanza avanti nell'opera di riflessione e di meditazione, col perdere la loro intuizione di un Dio personale e con l'avere della diretta esperienza di una realtà ultima che è impersonale. L'esperienza dei grandi mistici di ogni tempo e di ogni paese sta a provare che la teologia associata col *bhakti-marga* è inadeguata, che rappresenta erroneamente la natura della realtà ultima. Coloro che persistono nell'avere relazioni emotive con un Dio che essi ritengono personale, non si sono mai dati la pena di intraprendere l'arduo allenamento che solo rende possibile l'unione mistica dell'anima col principio integrante di tutti gli esseri. Ai viscerotonici, con la loro brama di esperienza emotiva, e anche ai somatotonici, con la loro brama di esperienza muscolare, questo allenamento deve sembrare particolarmente arduo. Infatti, l'intuizione mistica genuina può essere una esperienza quasi impossibile per molti individui appartenenti a questi tipi psicofisiologici. Sia quel che si vuole, rimane il fatto che questi individui scelgono generalmente il tipo di esperienza religiosa che è per loro piú gradevole e piú facile.

La teologia del *bhakti-marga* può non essere vera; ma produce spesso e molto rapidamente dei risultati

molto notevoli. In altre parole si può dimostrare l'efficacia del metodo emotivo di auto-educazione religiosa. Bisogna notare, però, che il metodo emotivo secolare di auto-educazione raggiunge degli effetti non minori. Nel suo volume *Dio o Uomo* il professor Leuba ha fatto notare che delle conversioni impressionanti possono avvenire senza che sorga mai la questione religiosa; che l'imitazione di ammirati modelli umani può produrre dei cambiamenti in meglio nel carattere proprio come l'imitazione dei modelli divini. L'inconveniente del *bhakti-marga* è di essere anche troppo efficace. La devozione a un qualunque oggetto d'adorazione, per quanto intrinsecamente grottesco o anche nocivo, è capace di produrre dei gran cambiamenti nel carattere dei devoti, cambiamenti che, fino a un certo punto, sono dei veri miglioramenti. Coloro che hanno seguito il culto americano contemporaneo del negro uomo-dio, Padre Divino, devono essere rimasti colpiti dal fatto che molti, probabilmente la maggioranza, degli adoratori del Padre hanno subíto un'impressionante conversione e sono, sotto molti aspetti, uomini e donne migliori di quanto fossero prima della loro conversione al divinismo (1). Ma questo miglioramento di carattere ha dei limiti molto definiti. La teologia dei divinisti li impegna a credere nella perfezione del Padre. Bisogna obbedire ai comandamenti di un essere perfetto. E infatti vi obbediscono, anche quando, (e questo sembra il caso in certe transazioni finanziarie della nuova Chiesa) non siano in accordo coi piú severi principî della morale. Vale la pena di studiare ciò che è anormale per la luce che getta sul normale. Il divinismo è una specie di fantastica parodia di una religione di devozione personale; ma proprio

(1) Vedi *The Incredible Messiah*, di ROBERT ALLERTON PARKER, New York, 1937.

perché è una parodia, mostra molto chiaramente i pericoli e i difetti, come pure le virtú, del *bhakti-marga*. Il *bhakti* verso il Padre produce degli eccellenti risultati finché il Padre stesso si comporta con virtú perfetta, o finché i suoi seguaci ritengono che si comporti cosí. Ma quando cessa di essere virtuoso, o quando gli vengano attribuite delle azioni poco virtuose, la devozione dei suoi seguaci cessa di esercitare una buona influenza sulla loro vita, e diventa una influenza nociva. È ovvio che i seguaci obbedienti o gli imitatori di una persona che è, o viene ritenuta, nociva in un modo o nell'altro, non possono essere interamente buoni.

Ciò che si applica all'adorazione del Padre Divino, si applica, *mutatis mutandis*, a tutte le altre forme di *bhakti-marga*. La devozione e l'imitazione di una divinità personale, dànno ai fedeli maggiore energia, per il loro miglioramento e per quello del mondo che li circonda, di qualunque altra forma di auto-educazione religiosa. Questo è un fatto empirico. Ora, l'energia è una buona cosa purché sia ben diretta. La devozione per una divinità personale genera molta energia; ma imprime anche una buona direzione alla energia prodotta? Lo studio della storia mostra che i risultati dell'adorazione di una personalità non sono affatto necessariamente buoni. Infatti, l'energia sviluppata da devozione verso una persona è stata diretta a fini nocivi almeno altrettanto spesso quanto a fini buoni. C'era da aspettarsi che questo dovesse essere, data la natura della cosa. La devozione verso un essere umano ancora vivente, ma deificato per acclamazione generale, alla lunga non può mancare di essere disastroso. Il *bhakti-marga* nei confronti di un Alessandro il Grande, di un Napoleone, o di un Hitler, può cominciare col produrre dei cambiamenti in meglio nei suoi seguaci; ma non può fare a meno di produrre una degenerazione nell'essere ado-

rato. « Il potere corrompe sempre » scrisse lord Acton. « Il potere assoluto corrompe completamente. Tutti i grandi uomini sono cattivi ». Un uomo deificato è rovinato moralmente dal fatto stesso di venir adorato. Coloro che, adorando, lo obbediscono e lo imitano, finiscono inevitabilmente, grazie alla loro stessa adorazione, per obbedire e imitare un essere completamente cattivo e corrotto.

Quando l'essere adorato non è piú vivo, l'adorazione non può corrompere il suo oggetto. Ma anche i migliori esseri umani hanno i loro difetti e i loro limiti; e a questi, se sono morti, bisogna aggiungere i difetti e i limiti dei loro biografi. Cosí, secondo i suoi molto inadeguati biografi, Gesú di Nazareth non si occupò mai di filosofia, di arte, di musica, di scienza, e ignorò quasi completamente i problemi politici, economici e i rapporti sessuali. È anche stato detto che maledisse un albero di fico perché non dava frutti fuori stagione, che frustò i mercanti del tempio, che fece annegare un branco di porci. La scrupolosa devozione per la persona di Gesú e la sua imitazione, hanno finito troppo spesso per portare fatalmente i cristiani piú seri a disprezzare la creazione artistica e il pensiero filosofico; a disprezzare l'intelligenza indagatrice, a evitare tutti i problemi piú vasti e piú complessi di politica e di economia, e a ritenersi giustificati nell'abbandonarsi alla collera, o, come preferirebbero chiamarla, "alla giusta indignazione".

In molti casi la devozione è diretta non verso un essere vivente o che ha vissuto nel passato, ma verso un Dio eterno omnisciente e onnipossente, che viene considerato come un essere personale. Anche in questo caso il *bhakti-marga* può dare dei risultati non soddisfacenti. I teologi fanno grandi sforzi per asserire che il dio personale è un essere assolutamente perfetto; ma, malgrado tutte le loro precauzioni, la divinità tende a

venir concepita dai suoi adoratori come se appartenesse all'unica specie di esseri dei quali essi hanno conoscenza diretta ossia come un essere umano. Questa tendenza naturale a concepire un Dio personale come un essere umano prevale specialmente tra i cristiani educati sul Vecchio Testamento. In questo notevole compendio di letteratura dell'Età del bronzo, Dio è personale fino ad un punto quasi sub-umano. Troppo spesso il fedele si è sentito giustificato a dar libero corso alle sue peggiori passioni dalla riflessione che, cosí facendo, non fa che basare la propria condotta su quella di un Dio che prova odio e gelosia, che non sa controllare la sua ira, e si comporta generalmente come un tiranno orientale particolarmente feroce. La frequenza con la quale gli uomini hanno identificato gli stimoli delle loro passioni con la voce di un Dio troppo personale, è realmente spaventevole. La storia di quelle sètte le quali ritenevano che gli individui potessero basare la loro condotta sulla guida dell'ispirazione momentanea da parte di una divinità personale, costituisce una lettura molto deprimente. Da Thomas Schucker, l'anabattista svizzero, che fu divinamente guidato a tagliare la testa del fratello, e che cosí fece davanti all'ampia assemblea di cui facevano parte i suoi genitori, fino a Smyth-Piggot, che credeva di essere Dio, e che fece concepire alla sua cameriera due figli illegittimi chiamati rispettivamente Potere e Gloria, la lunga serie dei maniaci, dei pazzi e dei criminali divinamente giustificati, si svolge nella storia fino al tempo attuale. La fede in un Dio personale ha suscitato un'enorme quantità di energia indirizzata verso fini buoni; ma ne ha probabilmente suscitata una quantità uguale verso fini sciocchi o pazzi o assolutamente nocivi. Ha portato a quell'enorme super-valutazione dell'ego individuale, cosí caratteristica delle filosofie popolari dell'Occidente. Tutte le grandi

religioni hanno insegnato la necessità di trascendere la personalità; ma i cristiani hanno reso molto difficile agire secondo questo insegnamento. Essi hanno unito all'ingiunzione che gli uomini debbano dar la vita per salvarsi, l'asserzione che Dio stesso è una persona e che i valori personali sono i piú alti che possiamo conoscere.

Una divinità personale tende a venir considerata come affatto trascendente, come qualcuno "*lassú*", separato da chi lo percepisce, e diverso da questo. A piú riprese nella storia del cristianesimo, i pensatori hanno insistito con enfasi particolare sulla incommensurabile diversità della natura di Dio. S. Agostino, Calvino, Kierkegaarde e, ai nostri giorni, Barth si sono soffermati enfaticamente e a lungo su questo tema. La dottrina della completa trascendenza e diversità di Dio è probabilmente falsa e i suoi risultati nella vita di chi vi ha prestato fede sono sempre stati estremamente nocivi. Essendo Dio completamente "altro", vien considerato come capace di qualunque cosa, anche (nelle parole di Kierkegaarde) delle piú mostruose "sospensioni teologiche di moralità". Di nuovo, la fede nella diversità di Dio implica la fede che la grazia sola sia efficace a procurare la salvezza e che le opere e il coltivare sistematicamente la vita interiore siano inutili. Non c'è niente di fortuito nel fatto che i primi e piú crudeli capitalisti furono uomini allevati nella tradizione del calvinismo. Credendo che le opere buone e la vita interiore non avessero nessun significato eterno, rinunciarono alla carità e alla auto-educazione e volsero tutta la loro attenzione a farsi strada nel mondo. Traendo dal Vecchio Testamento la sordida dottrina che la virtú merita una ricompensa materiale, poterono ammassare ricchezze ed opprimere i poveri con la coscienza completamente tranquilla; erano convinti che la loro ricchezza fosse un segno del favore di Dio, e la povertà degli altri una turpitudine morale.

Sarebbe possibile moltiplicare tali esempi dei disastrosi effetti pratici derivati da fede metafisica errata. «Tutto ciò che noi siamo» scrive l'autore del *Dhammapada*, «è il risultato di ciò che abbiamo pensato.» Se pensiamo erroneamente, il nostro essere e le nostre azioni saranno soddisfacenti. Cosí, gli atzechi credevano che il sole fosse una persona vivente che volesse nutrirsi del sangue di vittime umane. Se non gli fosse stato fornito sangue in quantità sufficiente, il sole sarebbe morto e la vita si sarebbe estinta su questa terra. Perciò gli atzechi dovevano dedicare gran parte della loro energia a far la guerra, per poter prendere e uccidere abbastanza prigionieri da soddisfare l'appetito del sole.

Un altro caso. Nel sottosuolo del Museo di Londra è appeso un cartello che descrive il processo, tenuto verso il 1830, di due uomini accusati di pratiche omosessuali. Condannandoli, il giudice affermava che, con la loro colpa, essi mettevano in grave pericolo il loro paese. Sodoma era stata distrutta a causa della sodomia; si aveva ogni ragione di ritenere che, se si fosse permesso all'omosessualità di diffondersi, Londra avrebbe sofferto dello stesso fato. Ne seguiva perciò che i due delinquenti meritavano largamente la morte. Di conseguenza venne ordinato di impiccarli su di un palco diverso da quello che serviva all'esecuzione degli altri criminali, perché la loro presenza non contaminasse in qualche modo i ladri, i falsari e gli assassini, relativamente innocenti, condannati nella stessa sessione.

Ancora un esempio. La teologia hitleriana afferma che esiste una razza nordica congenitamente superiore a tutte le altre. È quindi giusto che i nordici si organizzino per la conquista e che facciano del loro meglio

per sterminare dei popoli come gli ebrei, che appartengono a una razza inferiore.

Val la pena di notare che, in tutti questi casi, la divinità tutelare è personale. Per gli atzechi il sole era una persona suscettibile di provare sete di sangue. Il Dio che si temeva avrebbe distrutto Londra a causa delle eccentricità sessuali dei suoi abitanti di sesso maschile, era il Dio anche troppo personale del Vecchio Testamento. Il Dio di Hitler è una versione ringiovanita del "vecchio Dio tedesco" del kaiser, una personalità divina che si interessa profondamente al destino dell'impero di Bismarck ed è pronto a combattere al fianco dei suoi eserciti, come Athena al fianco dei greci. Le credenze teologiche che portano ad agire in modo nocivo non sono necessariamente associate al dogma di un Dio personale. Ma è un fatto storico che gli errori teologici piú eccentrici sono stati molto spesso associati alla fede nella personalità di Dio. Ciò è naturale. Un individuo ha delle passioni e dei capricci; ed è perciò naturale che faccia delle cose strane: che chieda a gran voce il cuore delle vittime sacrificate, che domandi la persecuzione degli ebrei, che minacci la distruzione di intere città perché alcuni degli abitanti sono per caso omosessuali.

I pericoli del *bhakti-marga* sono manifesti; ma sfortunatamente il fatto che spesso i suoi risultati siano perniciosi, non diminuisce l'attrattiva che esercita sugli esseri umani di un dato tipo psicologico. Molti individui godono troppo del processo del *bhakti-marga* per poter fare attenzione ai suoi effetti su sé stessi e sulla società in genere. La storia ci dimostra che, quando il metodo emotivo ha preso radice, non tende a lasciar libero il campo. Ho già menzionato la riforma bhagavata che trasformò cosí profondamente la natura della religione indiana durante il Medio Evo. Fino ad oggi il

bhakti-marga conserva la popolarità conquistata tra il dodicesimo e il quindicesimo secolo. Il buddismo giapponese, come ricorderanno i lettori di *The Tale of Genji*, era diventato, al tempo di Lady Murasaki, (all'inizio del secolo undicesimo) una religione in cui predominava la devozione personale. Il fondatore indiano del buddismo, per citare il professor Geden, era poco piú di una figura e di un nome. La religione di Sakyamuni (una combinazione di *karma-marga* e di *jnana-marga*), era stata sostituita dal *bhakti-marga* diretto verso Amida Budda. Un movimento di riforma fu iniziato in Giappone nel tredicesimo secolo, lo scopo del quale era di stabilire Sakyamuni al posto supremo. Si dimostrò tuttavia un completo insuccesso. Il sentiero della devozione sembrava ai giapponesi piú gradevole che quello della conoscenza e del dovere.

Nel cristianesimo, il *bhakti* verso un essere personale è sempre stata la forma piú popolare di pratica religiosa. Fino al tempo della Contro-Riforma, però, al sentiero della conoscenza (chiamato nel linguaggio cristiano "teologia mistica") veniva accordato un posto onorato accanto al sentiero della devozione. Dalla metà del secolo sedicesimo in poi, il sentiero della conoscenza cominciò a venire trascurato e anche condannato. Don John Chapman ci dice che «Mercuriano, generale della Società (di Gesú) dal 1573 al 1580, proibí l'uso delle opere di Tauler, Ruysbroeck, Suso, Haphius, Santa Geltrude e Santa Mechtilde». I Contro-Riformisti fecero ogni sforzo per aumentare la devozione dei fedeli per una divinità personale. Il contenuto letterario dell'arte barocca è isterico, quasi epilettico, nella violenza della sua emotività. Diventa perfino necessario chiamare la fisiologia in aiuto al sentimento. Le estasi dei santi sono rappresentate dagli artisti del secolo diciassettesimo, come francamente sessuali. Il drappeggio del secolo di-

ciasettesimo si contorce come budella. Nell'equivoco personaggio di Margherita Maria Alacocque la devozione del seicento si effonde su un cuore che sanguina e palpita. Sembra che la cristianità cattolica non sia mai guarita da questa orgia di emotività e di sensazionalismo.

Il significato del *bhakti* in relazione alla fede cosmologica sarà discusso nel capitolo prossimo. Qui dobbiamo occuparci del suo aspetto psicologico e sociale. I suoi risultati, come già abbiamo visto, sono generalmente buoni fino a un dato punto, e cattivi oltre quel punto. Cionondimeno, il *bhakti* è cosí gradevole, specialmente per gli individui di abito viscerotonico, che è destinato a sopravvivere. Ai nostri giorni, la maggioranza degli europei trova intellettualmente impossibile pagare un tributo di devozione agli esseri soprannaturali che erano oggetto d'adorazione pel periodo della Contro-Riforma. Ma il desiderio d'adorare persiste, il processo dell'adorazione esercita ancora la sua attrattiva. Le masse continuano a percorrere il sentiero della devozione; ma oggetti di questo *bhakti* non sono piú i santi e il Dio personale; sono la personificazione della nazione o della classe, e il Capo deificato. Il cambiamento è del tutto in peggio.

È chiaro che, data l'esistenza di tipi viscerotonici e somatotonici, le pratiche religiose della specie emotiva e fisiologica saranno sempre popolari. Le pratiche fisiologiche si possono adattare a quasi ogni specie di fede. Il metodo emotivo, d'altra parte, impone inevitabilmente a chi lo pratica la sua teologia personalistica. Coloro che godono del *bhakti* non potranno mai venir persuasi a rinunciare alle loro pratiche gradevoli e alle credenze che vi si riferiscono. In queste circostanze, cosa deve fare l'idealista razionale? Per quanto posso giudicare, egli ha due compiti principali. Deve fare del suo meglio per far conoscere il fatto che il metodo fisiologico e

quello emotivo non sono gli unici metodi di auto-educazione religiosa, e specialmente che esiste una alternativa al *bhakti* e alle credenze quasi certamente errate che vi si associano. Grazie al discredito di cui ha sofferto la teologia mistica (o il sentiero della conoscenza) in questi ultimi secoli, molte mentalità religiose europee non si rendono nemmeno conto che esiste una alternativa al *bhakti*. L'esistenza di questa alternativa deve venir proclamata e il suo uso pratico e le sue implicazioni cosmologiche sviluppate. L'altro compito dell'idealista razionale è piú difficile. Accettando come inevitabile la sopravvivenza di un grande residuo di seguaci del *bhakti-marga*, dovrà fare tutto il possibile per convogliare questa corrente irreprimibile nei canali dove farà meno danni. È manifesto, per esempio, che il *bhakti* diretto verso i condottieri deificati, e la personificazione delle nazioni, delle classi e dei partiti, risulterà un male, non soltanto per la società, ma, in ultima analisi anche per gli individui, (qualunque possa essere il suo buon effetto immediato riguardo alle virtú minori). Ripetere a tutti i propositi questo fatto ovvio, è forse il compito piú faticoso, ma anche il piú necessario dell'idealista razionale. Verso le religioni trascendentali il suo atteggiamento può essere quello di un critico discriminante. Il punto che deve sempre ricordare e far ricordare al mondo è che ogni qualvolta vien concepito Dio (secondo la frase di Aristotele), come il comandante in capo piuttosto che come l'ordinamento dell'esercito - come una persona trascendente invece che come un principio d'integrazione immanente e anche trascendente - tenderà sempre a sorgere la persecuzione. È un fatto estremamente significativo che, prima della venuta dei maomettani, in India non esisteva virtualmente la persecuzione. Il pellegrino cinese Hiuen Tsiang, che visitò l'India nella prima metà del settimo secolo

e ha lasciato un dettagliato resoconto del suo soggiorno di quattordici anni in quel paese, dimostra chiaramente che gli indú e i buddisti vivevano fianco a fianco senza nessun impiego di violenza. Ogni partito tentava la conversione dell'altro; ma i metodi usati erano quelli della persuasione e dell'argomentazione e non quelli della forza. Né il buddismo né l'induismo si sono macchiati di qualcosa che corrisponda all'Inquisizione; né sono mai stati colpevoli di iniquità simili alla crociata contro gli albigesi o di pazzie criminali come le guerre di religione del cinque e del seicento. I mussulmani che invasero l'India portarono con sé l'idea di un Dio che non era l'ordinamento dell'ecercito delle creature ma il suo generale. Il *bhakti* verso quest'essere dispotico, si associò a eccidi su larga scala di buddisti e di indú.

In modo simile, il *bhakti* verso il Dio personale del cristianesimo si è associato, attraverso la storia di questa religione, alle carneficine, su larga scala, di pagani e alle torture e agli eccidi al minuto di eretici. È compito dell'idealista razionale insistere su questo fatto di importanza capitale. In tal modo, forse, potrà mitigare le tendenze dannose che la storia mostra inerenti alla devozione e alla corrispondente fede in una divinità personale.

È stato necessario fermarsi a lungo sull'argomento del metodo emotivo di auto-educazione religiosa, per la buona ragione che questo metodo possedeva, e ancora possiede, una grandissima importanza storica. Dedicherò parecchio spazio anche al terzo metodo di auto-educazione religiosa, quello della meditazione. Esso è importante, non soltanto storicamente, per le sue influenze sulle cose umane, ma anche metafisicamente, per la luce che getta sulla natura della realtà ultima. Tratterò del suo significato metafisico nel capitolo prossimo. Qui mi occuperò principalmente dei risultati sociali e psicologici di questi metodi (1).

Il metodo della meditazione è stato usato spesso insieme a quello emotivo e fisiologico. Nella sua forma piú pura, però, sembra essere affatto indipendente da entrambi. È possibile praticare la meditazione anche senza ascetismo, o Hatha-Yogis, e anche a chi non creda in un Dio personale. Anzi si potrebbe dire che è impossibile, a chi crede in un Dio personale, di praticare la meditazione in modo adeguato, o di avere una genuina esperienza mistica. Di ciò tratterò piú a lungo piú avanti. Dobbiamo ora occuparci dell'aspetto pratico dell'argomento. Da un punto di vista umanistico, quale è precisamente la ragione e lo scopo della meditazione? La risposta si trova nelle parole qui riportate, tolte dal prezioso saggio del professor Irving Babbitt su *Budda e l'Occidente*. « Veniamo qui a quello che per Budda è fondamentale nella religione. A molte cose considerate indispensabili nelle altre fedi, per esempio la preghiera e la fede in una divinità personale, egli accorda un posto secondario, o anche nessun posto; ma senza l'atto della riflessione o della concentrazione spirituale, egli ritiene che non può esistere assolutamente vita religiosa. » Parlando dell'amore e della compassione del buddista, il prof. Babbitt nota che essi possono, come il nirvana, « venir compresi soltanto in rapporto alla speciale forma di attività che vien proposta alla meditazione. L'amore del buddista non sgorga spontaneamente dall'uomo naturale, ma è, come la carità cristiana, la virtú soprannaturale per eccellenza. La confusione corrente su questo punto, è forse il piú singolare risultato del sen-

(1) Per informazioni ulteriori su questo soggetto, consultare i *Religious Exercises* di A. Tillard; *The Art of Mental Prayer*, di Bede Frost e l'anonima *Concentration and Meditation*, pubblicata dalla Loggia buddista di Londra.

timentalismo del diciottesimo secolo e del romanticismo emotivo del diciannovesimo, che lo ha prolungato. Questa confusione può venir definita psicologicamente come una tendenza a sostituire a una concentrazione super-razionale della volontà, una espansione sub-razionale del sentimento ». La funzione della meditazione diventa allora quella di aiutare l'uomo a sviluppare una qualità speciale di volontà. (La meditazione, dice San Pedro de Alcantara, è soltanto un discorso indirizzato dall'intelletto alla volontà). Questa qualità speciale di volontà che è propria dell'uomo, va considerata come un fatto di osservazione e di esperienza. Come si può spiegare questo fatto? Il cristiano, come osserva Babbitt, lo spiega nei termini della grazia divina, come qualcosa che vien impartito da una sorgente soprannaturale che esiste al di fuori dell'individuo. I buddisti affermano che « l'io è il signore dell'io » e concepiscono la volontà super-razionale come qualcosa di latente nella psiche individuale, una potenzialità che ogni individuo, se lo desidera e se ne sa il modo, può realizzare in questa esistenza o (piú probabilmente, perché la via dell'illuminazione è lunga e ardua) in una vita futura. Vediamo dunque che, da un punto di vista umanistico, la meditazione è un metodo di auto-educazione particolarmente efficace.

I riti e i cerimoniali sono attività essenzialmente sociali. (La persona che desidera eseguire dei riti in privato è generalmente vittima di una neurosi costrittiva che la obbliga, come nel caso del dottor Johnson, a vivere la sua vita con l'accompagnamento di elaborate gesticolazioni e formule). Essi forniscono, tra l'altro, un meccanismo che permette agli individui che hanno dei comuni interessi emotivi di ravvivare il loro senso di solidarietà. Il rituale è una specie di cemento emotivo che può dar coesione a grandi masse di individui.

La religione fisiologica può avere una forma tanto solitaria che sociale. Cosí, un numero considerevole di individui può prender parte a una danza religiosa; ma quando l'allenamento richiede delle pratiche ascetiche, o l'acquisizione di un controllo cosciente sopra dei processi fisici finora inconsci, esso deve, per la natura delle cose, avvenire in solitudine.

Nello stesso modo, la religione emotiva può essere solitaria o sociale. Il tentativo di stabilire un rapporto emotivo con una persona divina può venir fatto in solitudine o in compagnia. In quest'ultimo caso, qualche forma di rituale viene frequentemente utilizzata, per cosí dire, come un canale lungo il quale l'emozione condivisa dei fedeli può fluire verso il suo oggetto.

La meditazione viene generalmente praticata in solitudine; ma esiste anche una meditazione in gruppo. Le condizioni di successo per la meditazione in gruppo sono le seguenti. Primo, il gruppo non deve essere troppo numeroso, altrimenti è estremamente improbabile che i suoi membri raggiungano quella intuizione di solidarietà tra di loro e con qualche cosa piú grande di loro, che la meditazione in gruppo si propone di raggiungere. Secondo, gli individui che compongono il gruppo debbono essere esercitati nell'arte della riflessione, e avere qualche esperienza dei suoi buoni risultati. Un gruppo nel quale siano ammessi dei bambini, o del quale facciano parte degli adulti che, per quanto animati da buone intenzioni, non sappiano come praticare la riflessione né quale sia il suo valore quando vien praticata, quasi certamente non giungerà a nessun risultato. Trascurando di studiare la psicologia della loro religione, i quaccheri hanno spesso commesso l'errore di tentare la meditazione in gruppo in riunioni troppo numerose, disturbate dalla presenza di bambini irrequieti e di adulti non esercitati. Tali riunioni sono quasi sempre

state degli insuccessi. Però, non tutte le riunioni di quaccheri sono degli insuccessi. Quando le condizioni sono favorevoli, lo scopo della meditazione in gruppo viene raggiunto, proprio come nei primi giorni del quaccherismo. La meditazione in gruppo è conosciuta tra i buddisti hinayana di Ceylon e i buddisti mahayana del Tibet. In Giappone i monaci Zen praticano la riflessione tutti insieme, ognuno al suo posto stabilito nella sala di meditazione del monastero. La meditazione in gruppo viene anche praticata da certi dervisci mussulmani in Asia Minore, o almeno veniva praticata finché Kemal Ataturk, qualche anno fa, non trovò opportuno impiccarli tutti.

Vale la pena, a questo proposito, di ampliare una constatazione fatta nel capitolo precedente riguardo al fatto che tutti i dittatori e, in generale, tutti i riformatori politici, diffidano profondamente dei mistici. La ragione non va cercata molto lontano. « La religione », per citare le parole del professor Whitehead, « è lealismo verso il mondo ». C'è « un rapporto tra l'universalità e la solitudine », poiché « l'universalità è un distacco dalle cose immediatamente circostanti. » Ma ciò è precisamente quanto i politici, e specialmente quelli dittatoriali, che pensano in termini di classe e di nazione, non possono tollerare. Tutti i dittatori, di qualunque colore siano, hanno attaccato la religione. Dove la dittatura è rivoluzionaria, questa ostilità è dovuta in parte al fatto che, come istituzione politica, la Chiesa generalmente prende le parti degli interessi costituiti. Ma anche dove, come in Germania, la dittatura sostiene ed è sostenuta dagli interessi costituiti, l'ostilità alla religione è di poco meno intensa che nei paesi che hanno dittature rivoluzionarie. In Italia, è vero, Mussolini ha fatto la pace con la Chiesa, ma l'ha fatta a modo suo. La Chiesa ha ricevuto pochi chilometri quadrati di territorio indipendente; ma Mussolini ha ottenuto in cambio l'influenza della Chiesa sull'animo degli italiani. L'Italia è quindi soltanto in apparenza una eccezione alla regola. Qualunque religione, (sia essa teistica, o panteistica, o, come il buddismo, ateistica), che incoraggia gli uomini al non-attaccamento alle "cose di questo mondo", e che insegna loro un lealismo verso il principio integrativo dell'universo è un anatema per il dittatore, che domanda ai suoi sudditi un attaccamento intenso, nella forma di un nazionalismo frenetico, e un lealismo rivolto soltanto a lui e allo stato di cui è il capo. Il dittatore, e in genere l'uomo politico, non può ammettere il diritto individuale all'universalità e alla solitudine. Egli vuole che tutti gli uomini siano appassionatamente gregari e campanilisti. Da ciò la persecuzione di Hitler verso i cristiani, tanto protestanti che cattolici; da ciò la campagna russa contro Dio; e la liquidazione delle sètte dei dervisci non soltanto da parte di Kemal, ma anche di Ibn Saud; da ciò l'uso machiavellico da parte di Mussolini della religione come di uno strumento di governo, da ciò la sua politica di assegnare a Dio la parte di secondo violino rispetto a Cesare, da ciò il male che si dà perché ai giovani non venga insegnato un lealismo monoteistico verso il mondo, ma soltanto un lealismo verso gli idoli locali: la nazione, il partito e sé stesso (1).

(1) In Giappone le classi dirigenti hanno usato la tecnica della meditazione per esercitare la volontà in servizio del militarismo. I cadetti navali erano, e forse lo sono ancora, sottoposti a un corso degli esercizi mentali di Zen. Come tutti gli strumenti, questo metodo può venir usato male da quelli che lo desiderano.

XV

CREDENZE

Nei capitoli precedenti ho posto tre quesiti e ho tentato di rispondervi. Primo: che cosa vogliamo divenire? Secondo: che cosa siamo adesso? Terzo: come ci proponiamo di passare dalla nostra condizione presente a quella che desideriamo di raggiungere? Al terzo di questi tre quesiti è stato risposto metodicamente, in una serie di considerazioni piú o meno elaborate sui modi e sui mezzi. Al secondo è stato risposto incidentalmente in diversi punti di queste considerazioni. Il primo quesito, come si ricorderà, fu posto nel capitolo iniziale e ricevette soltanto risposte concise e categoriche. In quel che segue, mi propongo di esaminare quelle risposte, di esaminare gli ideali sociali dei profeti e quelli personali dei fondatori di religioni, alla luce di ciò che sappiamo circa il mondo. « Tutto ciò che noi siamo è il risultato di ciò che abbiamo pensato. » Gli uomini vivono conformemente alla loro filosofia della vita, alla loro concezione del mondo. Questo è vero anche per i piú stolti. È impossibile vivere senza una metafisica. La scelta che ci è concessa non è fra una data metafisica o nessuna; ma è sempre tra una metafisica buona e una cattiva, tra una metafisica che corrisponda abbastanza esattamente alla realtà osservata e dedotta, e una che non le corrisponda affatto. Logicamente, questa discussione sulla natura del mondo avrebbe dovuto precedere la discussione dei modi e dei mezzi pratici per modificare noi stessi e la società nella quale viviamo. Ma il metodo logicamente piú corretto non è sempre il piú comodo. Per varie ragioni, mi è sembrato piú efficace riservare agli ultimi capitoli questa discussione sui primi principî.

Cominciamo con un sommario, nei termini piú generali, di ciò che ci è noto circa il mondo in cui viviamo. La scienza, secondo la frase di Mayerson, è la riduzione della diversità all'identità (1). Il diverso, il fatto bruto e irrazionale, ci è dato dai nostri sensi. Ma non ci contentiamo di accettare la diversità come ci è data. Noi abbiamo fame e sete di spiegazioni e per la mente umana la spiegazione consiste nella scoperta della identità celata dietro la diversità. Ogni teoria che postuli l'esistenza di identità dietro le diversità, ci colpisce come intrinsecamente plausibile.

La natura sembra voler soddisfare questa brama della mente; perché, dalle indagini, risulta che le identità si nascondono infatti dietro l'apparente diversità. Ma una spiegazione in questi termini non è mai molto completa. Il fatto dell'esistenza di sensazioni e di cambiamenti irreversibili nel tempo è cosa irrazionale che non può venir resa completamente razionale con la riduzione all'identità. La scienza riconosce la specificità delle cose come la loro identità nascosta. L'errore di Hegel era quello di immaginare che la natura fosse completamente razionale, e perciò deducibile *a priori*. Sarebbe molto comodo che fosse cosí; ma disgraziatamente non lo è.

La diversità del mondo materiale è stata ridotta, per quanto è póssibile, ad una identità ultima. Tutta la materia, secondo i fisici, è costruita, secondo un numero limitato di tipi, con delle unità di energia che, isolate, non sembrano possedere nessuna delle qualità che ordi-

(1) Vedi Capitolo II.

nariamente si associano alla massa della materia. Tra un bilione di unità sub-atomiche ed una unità sub-atomica, esiste una differenza non soltanto di quantità ma anche di qualità. Le scienze naturali, come la fisica, la chimica, la biologia, si occupano della materia come se fosse costruita in vari gradi di tipi complessi. La specificità delle cose, immediatamente percepita dai nostri sensi, è in rapporto col numero e la disposizione delle unità finali di energia.

L'universo materiale viene descritto dalla scienza come composto da una diversità di tipi fatti di una sostanza sola. Il senso comune sceglie arbitrariamente certi gruppi di unità d'energia appartenenti a certi tipi e li considera come esistenti individualmente e isolatamente. Questo modo di procedere sembra interamente ingiustificabile. Le cosí dette esistenze separate e individuali, dipendono le une dalle altre per il loro stesso essere. Sono connesse tra di loro da una rete di rapporti: elettro-magnetici, di gravitazione, chimici e (nel caso degli esseri sensibili) mentali. Questa rete dà loro l'essere e la realtà. Una esistenza individuale è nulla salvo che come parte di un tutto piú grande. In altre parole, non ha una esistenza individuale. Le cose che noi chiamiamo normalmente oggetti o individui, un albero, un uomo, una tavola, non sono "realtà concrete" come gli anti-intellettuali romantici vorrebbero farci credere. Sono astrazioni di una realtà che consiste, come rivelano le indagini sistematiche, in una rete di rapporti tra parti interdipendenti di un tutto incalcolabilmente piú grande. L'uomo, per esempio, è ciò che è soltanto in virtú dei suoi rapporti con l'universo che lo circonda. La sua intera esistenza è condizionata dalla sua vicinanza alla terra, col suo potente campo di gravità; radiazioni di varie specie lo rendono dipendente da distanti corpi celesti; egli è il *locus* di un continuo

processo di scambi chimici; mentalmente è in rapporto con le menti dei suoi contemporanei e dei suoi precedessori, ed è da queste influenzato. Le affermazioni del senso comune, che noi viviamo in mezzo, e siamo noi stessi delle esistenze indipendenti, sono basate sull'ignoranza. Nelle circostanze presenti, però, coloro che seguitano a parlare degli individui come se avessero delle esistenze indipendenti "concrete", si possono giustificare per la ragione che tale opinione, benché inesatta, è meno falsa di quella dei teorici politici i quali considerano che gli esseri umani debbano venir sacrificati a delle entità come "la nazione", "lo stato", "il partito", "il destino della razza" e cosí via di seguito. La verità è che esistono molti diversi gradi di astrazioni dalla realtà.

Le entità colle quali ha a che fare la teoria politica appartengono ad un ordine d'astrazione superiore a quelle delle esistenze separate del senso comune; sono piú remote, per cosí dire, dalla realtà concreta che consiste nelle parti interdipendenti di una totalità. I mali mostruosi che nascono quando queste astrazioni remote come "nazione" e "stato" vengono considerate realtà piú concrete e di maggior significato che gli esseri umani, si possono rimediare, in parte, insistendo sulla relativa concretezza degli esseri umani. Ma anche quest'ultima dottrina è fonte di grandi mali, ai quali non si può porre rimedio finché non si riconosca che anche l'individuo è una astrazione dalla realtà, e non si decida di agire in conseguenza. Le esistenze isolate, individuali, sono illusioni del senso comune. Le indagini scientifiche rivelano (e queste scoperte, come vedremo in seguito, sono confermate dalla intuizione diretta dei mistici e dei contemplativi esercitati) che la realtà concreta consiste nelle parti interdipendenti di una totalità e che le esistenze indipendenti sono soltanto delle astrazioni dalla realtà.

Le indagini scientifiche recenti hanno reso chiaro che il mondo dell'esperienza dei sensi e del senso comune è soltanto una piccola parte dell'insieme del mondo. Piccola per due ragioni: primo, perché siamo confinati in un punto particolare dello spazio e non abbiamo quasi nessuna cognizione per esperienza diretta, e ben poca anche per deduzione, delle condizioni che regnano nelle parti distanti dell'universo; secondo, perché gli organi per mezzo dei quali si stabiliscono le comunicazioni dirette col mondo esterno non sono in grado di cogliere l'insieme della realtà. Questa seconda limitazione è piú significativa della prima. Anche se fossimo in grado di fare dei viaggi d'esplorazione nello spazio interstellare, saremmo sempre nell'impossibilità di scorgere le vibrazioni elettromagnetiche piú corte di quelle che vengono percepite ora come violette, e piú lunghe di quelle di cui siamo coscienti come rosse. Saremmo sempre effettivamente incapaci di vedere o di sentire un oggetto grande anche come una molecola. La piú breve unità di tempo a noi percepibile, sarebbe pur sempre una ampia frazione di secondo. Saremmo sempre sordi spaccati a tutti i suoni al di sotto di un certo limite. Saremmo sempre privi delle facoltà che rendono possibile l'orientamento agli uccelli migratori. E cosí di seguito. Ogni specie animale abita un universo fatto su misura, scavato nel mondo reale per mezzo dei suoi organi di percezione e delle sue facoltà intellettuali. Nel caso dell'uomo, le facoltà intellettuali sono tanto sviluppate da permettergli, diversamente dagli altri animali, di dedurre l'esistenza di un mondo piú vasto che include il suo universo particolare. Egli non può vedere oltre al violetto; ma sa per illazione che esistono le radiazioni ultraviolette, ed è anche in grado di utilizzare praticamente queste radiazioni di cui i suoi sensi e il senso comune gli negano l'esistenza. L'universo nel quale viviamo giornalmente è il prodotto delle nostre limitazioni. Lo abbiamo fabbricato noi stessi, selezionandolo (perché lo desideravamo, o perché eravamo incapaci di fare altrimenti) da una realtà totale molto piú vasta dell'universo del senso comune, e qualitativamente molto diversa. Su queste, che sono le piú importanti tra le scoperte fondamentali della scienza, avrò occasione di tornare piú tardi, ad altro proposito.

Questo per quanto riguarda la descrizione scientifica del mondo materiale. La descrizione scientifica della mente è, purtroppo, tracciata con chiarezza molto minore. E, veramente, non esiste una singola descrizione scientifica della mente; esistono alcune descrizioni diverse e inconciliabili. Alcuni investigatori scientifici insistono nel descrivere la mente come un semplice epifenomeno della materia: il cervello secerne il pensiero come il fegato la bile; la stessa nozione di coscienza deve venire scartata, e tutte le attività mentali debbono essere spiegate in termini di riflessi condizionati; la mente non è altro che uno strumento, foggiato nel corso dell'evoluzione per assicurare il cibo, la soddisfazione sessuale e le condizioni di sopravvivenza fisica. Altri, al contrario, arguiscono che i fenomeni studiati dalla scienza sono in gran parte costruzioni della coscienza investigatrice; che la mente non può venir determinata da una "materia" che è essa stessa, in parte, una creazione della mente; che la mente è una realtà fondamentale dell'universo, ed è, in conseguenza, capace di dare dei giudizi validi circa la natura del mondo; che le leggi del pensiero sono anche le leggi delle cose. Quale fra queste due opinioni sarà la giusta? A questo proposito c'è un fatto altamente significativo. Tutti gli uomini di scienza, qualunque sia la loro opinione, agiscono costantemente *come se* credessero nella capacità dell'intelletto umano, usando il metodo logico, per dare dei giudizi esatti circa la

natura del mondo. Questa condotta behaviour è seguita dai behaviouristi. Ma, secondo la loro teoria, i behaviouristi (come tutti gli spregiatori della mente) non hanno diritto a condursi in questo modo. Se la mente è soltanto un epifenomeno della materia, se la coscienza è determinata completamente da moti fisici, se l'intelletto è soltanto una macchina per procurare il cibo e il piacere sessuale, non si ha allora assolutamente nessuna ragione di supporre che qualunque teoria prodotta da questo strumento possa avere una validità universale. Per esempio, se il behaviourismo è corretto, non si ha ragione di supporre che la mente possa dare sul mondo qualsiasi specie di giudizio valido. Ma tra i vari giudizi sul mondo figura la teoria del behaviourismo. Perciò se il behaviourismo è corretto, non c'è ragione di dare la minima importanza alle opinioni, tra le altre, dei behaviouristi. In altre parole, se il behaviourismo è corretto, è probabile che il behaviourismo sia errato.

Tutti coloro che avanzano delle teorie sulla mente contenenti le parole "niente altro che" tendono a coinvolgere sé stessi in questa specie di contraddizione. Il fatto stesso di formulare delle teorie che essi ritengono di validità generale; il fatto stesso che, avendo studiato alcuni fenomeni (che non sono comunque fenomeni ma "epifenomeni", fatti di coscienza) si ritengono giustificati nel fare illazioni circa tutti i fenomeni passati, presenti e futuri, costituisce in sé stesso una sufficiente smentita alla validità dei giudizi a base di "niente altro che", concernenti la natura della mente. Ogni scienza è basata su di un atto di fede: fede nella validità del processo logico mentale, nella possibilità di spiegazione ultima del mondo, fede che le leggi del pensiero siano le leggi delle cose. In pratica, ripeto, se non sempre in teoria, tali concezioni sono fondamentali per ogni attività scientifica. Per il resto, gli scienziati sono opportunisti. Passano dalle opinioni di senso comune umano alle teorie idealiste piú spinte, impiegando le une o le altre, a seconda del campo di studio nel quale stanno lavorando. Purtroppo, in questi giorni di specializzazione, pochi scienziati vengono chiamati a lavorare in campi di studio un po' vasti. Si ha quindi una tendenza, da parte degli specialisti individuali, ad accettare come vere delle teorie particolari che sono soltanto temporaneamente comode. È un vero peccato che a cosí pochi scienziati venga insegnato qualcosa circa i fondamenti metafisici della scienza.

Delle ricerche recenti in medicina, in psicologia sperimentale e in ciò che ancora vien chiamata parapsicologia, hanno gettato molta luce sulla natura della mente e sulla sua posizione nel mondo. Negli ultimi quarant'anni, tra i medici, si è molto accresciuta la convinzione che molti casi di malattie, tanto organiche che funzionali, siano causati direttamente da stati mentali. Il corpo si ammala perché la mente che lo controlla desidera segretamente renderlo ammalato, o perché è in un tale stato di agitazione da non poter impedire al corpo di ammalarsi. Qualunque sia la natura fisica, la resistenza verso la malattia è senza alcun dubbio in rapporto con le condizioni psicologiche del paziente (1). In una relazione letta al Congresso dentistico americano nel 1937, fu sostenuto che anche un disturbo cosí grossolanamente fisico come la carie dentaria può essere dovuto a cause mentali. L'autore segnalava che anche dei bambini che seguano una dieta perfetta, possono tuttavia soffrire di indebolimento dentale. In questi casi, le indagini generalmente dimostrano che la vita del bambino a casa o a scuola per qualche ragione non è

(1) Per le basi fisiche di esistenza, vedi *The Nature of Disease*, di J. E. R. Mc Donagh, F. R. C. S.

pienamente soddisfacente. I denti si guastano perché il loro possessore è sottoposto ad una tensione mentale.

La mente può non soltanto procurare delle malattie, ma anche curarle. Un paziente ottimista ha molte piú probabilità di guarire di uno che sia preoccupato e infelice. Gli esempi registrati di guarigioni prodotte dalla fede includono casi in cui anche delle malattie organiche vennero guarite quasi istantaneamente.

Gli esperimenti di ipnotismo hanno dimostrato che è possibile far venire una vescica soltanto dicendo ad un soggetto profondamente ipnotizzato che si sta bruciando. Il metallo che tocca la pelle è freddo; ma il soggetto sente il dolore e mostra tutti i sintomi fisici di una bruciatura. Reciprocamente, l'ipnotismo può venire usato per anestetizzare, anche in operazioni importanti. Cosí, verso il milleottocentocinquanta, James Esdaile eseguí piú di duecento operazioni su dei pazienti anestetizzati per mezzo dell'ipnosi. La tecnica chirurgica di Esdaile era prelisteriana; tuttavia la mortalità tra i suoi pazienti ipnotizzati era estremamente bassa.

Negli ultimi cinquant'anni sono state condotte ad intervalli delle ricerche sistematiche intese a dimostrare l'esistenza della telepatia. Tra queste, le piú recenti e considerevoli sono quelle fatte dal professor Rhine alla Duke University nella Carolina del Nord. L'opera di Rhine, che è stata ripresa con successo da molti altri indagatori, non lascia dubbio circa l'esistenza della telepatia e della chiaroveggenza, e ne lascia ben poco circa l'esistenza della preveggenza. Nel suo discorso presidenziale pronunciato davanti alla Società per le Ricerche psichiche nel 1936, il professor C. D. Broad discute il problema fatto sorgere dalla telepatia. Come funziona la telepatia? È ovvio che non si tratta di un processo fisico simile a quello delle trasmissioni radio, perché la forza dei messaggi non diminuisce con la distanza. Dopo avere discusso varie altre alternative, il professor Broad conclude che è probabilmente necessario postulare l'esistenza di qualche "medium" puramente mentale, nel quale siano immerse le menti individuali, come in una specie di etere non fisico. E se esiste qualcosa come la preveggenza, dobbiamo presumere che questo "medium" mentale esista al di fuori del tempo. Sembrerebbe allora che la mente, o almeno qualche cosa di natura mentale, un "fattore psichico" entro un mezzo psichico, esista indipendentemente dal corpo e dalle condizioni spaziali e temporali della vita corporea.

Ho considerato il quadro scientifico del mondo materiale e di quello mentale. Dobbiamo ora considerare il quadro scientifico della storia di questo conglomerato mentale e materiale. L'unica parte dell'universo della quale abbiamo una conoscenza diretta è questo pianeta. Esso è anche l'unica porzione dell'universo nel quale possiamo studiare i fenomeni della vita e della coscienza. Fino a che punto siamo giustificati nel trarre delle illazioni circa la natura generale delle cose dalle illazioni tratte previamente dalla evidenza piuttosto scarsa circa la storia della vita su questo pianeta? È molto difficile dirlo. Abbiamo visto che sulla terra, la materia sembra costituita dalle stesse unità d'energia che la costituiscono nelle parti remote dell'universo, e che le leggi del pensiero sono le leggi delle cose, non soltanto qui ma, secondo ogni apparenza, anche in quelle parti remote. Poiché cosí stanno le cose, generalizzare dalle illazioni riguardanti la natura della storia del nostro pianeta non sembrerebbe un processo del tutto illegittimo. Frattanto, però, dobbiamo scoprire quale sia la natura di questa storia.

Io non sono in grado di discutere i metodi dell'evoluzione, e non mi pare che sia qui il caso di imbarcarsi

in una simile discussione. Per i nostri scopi particolari, i risultati dell'evoluzione sono piú importanti che il meccanismo per mezzo del quale essi furono raggiunti. Circa questo meccanismo, l'evidenza di cui disponiamo sembra rendere probabile la conclusione che le mutazioni nell'ibridismo, i ritardi di sviluppo e di fatalizzazione (che sono i prodotti della mutazione) e la selezione naturale siano sufficienti per spiegare i cambiamenti evolutivi e che non sia necessario invocare dei concetti come l'ortogenesi e l'ereditarietà dei caratteri acquisiti. Il lamarckismo è stato spesso sostenuto da coloro che desiderano rivendicare la supremazia della mente nel mondo. Ma, come Halda ha fatto notare, questi sostenitori rendono veramente un cattivo servizio alla loro causa. Se i caratteri acquisiti come risultato di sforzi piú o meno intelligentemente diretti sono ereditari, ci si dovrebbe aspettare che l'evoluzione fosse un processo rapido. Ma invece è un processo estremamente lento. Se l'evoluzione è dovuta all' "abilità" piú che al "caso", l'abilità sarebbe molto debole; perché ha fatto avanzare la vita di ben poco in un periodo molto lungo. Infatti, l'evidenza del lamarckismo è molto inadeguata. (Né il lamarckismo né la teoria ortogenetica sembrano compatibili col fatto che la maggioranza delle cautazioni sono dimostrabilmente deleterie). La mente, come noi la conosciamo, può influire profondamente sul corpo e in molti modi. Ma è un fatto empirico che il suo potere sul corpo è limitato. La modificazione della disposizione dei geniali deve venir compresa, sembra, tra le cose che non può fare.

Esiste soltanto un altro punto riguardo al meccanismo della selezione del quale devo ora parlare. La concorrenza, quando esiste, è di due tipi: tra i membri di specie diverse (inter-specifica) e tra membri della stessa specie (intra-specifica). La selezione intra-specifica è piú

comune tra le specie numerose che tra quelle che contano un piccolo numero di individui, ed ha una parte piú importante nella loro evoluzione. Molti risultati della selezione naturale sono dimostrabilmente deleteri, e si è scoperto che questo avviene soprattutto ove la selezione sia stata causata da concorrenza intra-specifica; questo porta, per esempio, a un adattamento eccessivamente preciso a un dato ordine di circostanze: in altre parole ad una eccessiva specializzazione che, come vedremo poi, è sempre nemica del genuino progresso biologico. Haldane considera biologicamente dannosa, nell'insieme, ogni concorrenza intra-specifica. La concorrenza tra gli adulti della stessa specie tende a « render la specie in complesso meno capace di dominare il proprio ambiente... Gli adattamenti speciali favoriti dalla concorrenza intra-specifica sottraggono da altre funzioni una certa quantità di energia ». L'uomo ha ora poco da temere dalla concorrenza delle altre specie. I suoi peggiori nemici, all'infuori della sua propria specie, sono gli insetti e i batteri; e anche con questi egli è stato (e senza dubbio continuerà ad essere) capace di lottare con successo. Per l'uomo, la concorrenza è adesso specialmente intra-specifica. Un'analisi spassionata delle condizioni in cui vive ora la razza umana, rende chiaro che la maggior parte di questa concorrenza intra-specifica non è imposta da nessuna necessità biologica, ma è completamente gratuita e volontaria. In altre parole, noi perseguiamo deliberatamente e pazzamente una linea di condotta che non ci è necessario perseguire, e che le migliori ragioni scientifiche ci dicono essere disastrosa per l'insieme della specie. Adoperiamo la nostra intelligenza per adattarci sempre piú efficacemente alle condizioni moderne della concorrenza intra-specifica. Facciamo del nostro meglio per sviluppare una "ipertelia" militaristica, in altre parole, per specializzar-

ci pericolosamente nell'arte di uccidere i nostri simili.

L'evoluzione ha portato al mondo quale oggi lo conosciamo. Esiste qualche ragione per considerare il mondo attuale superiore a quello delle primitive epoche geologiche? In altre parole, possiamo considerare l'evoluzione un progresso genuino? Si può rispondere affermativamente a queste domande e in modo perfettamente giustificato. Nel corso dell'evoluzione si sono sviluppate certe proprietà che è impossibile non considerare come aventi un grande valore. Le forme piú basse della vita persistono piú o meno immutate; ma, tra le sue forme piú alte, si è verificata una netta tendenza verso un maggior controllo e una maggiore indipendenza dell'ambiente fisico. Gli esseri che appartengono alle forme piú alte di vita hanno aumentato la loro capacità di autodirezione, hanno creato un ambiente interno suscettibile di rimanere inalterato attraverso grandissimi cambiamenti del mondo esteriore, si sono procurati un macchinario elaborato per raccogliere le nozioni tanto del mondo esteriore che di quello interiore, e hanno creato uno strumento straordinariamente efficace per trattare queste conoscenze. Il progresso evolutivo è di due specie: generale, progresso in ogni direzione, e parziale, progresso limitato a una direzione particolare. Quest'ultimo porta alla specializzazione. L'evidenza fornita dallo studio dei fossili e delle forme viventi giustifica la nostra induzione che ogni forma vivente che ha intrapreso un progresso unilaterale si metta nell'impossibilità di raggiungere un progresso generale. Niente piú del successo porta al fallimento; e le creature che sono riuscite a specializzarsi in modo superlativo nell'eseguire un dato compito e a vivere in un dato ambiente sono per questo stesso fatto predestinate a un insuccesso finale.

Il fallimento può prendere la forma dell'estinzione, o, invece, della sopravvivenza e dell'eliminazione del-

l'adattamento in forme che raggiungono una posizione relativamente stabile e diventano incapaci di sviluppo ulteriore, poiché questo sviluppo metterebbe in pericolo l'equilibrio che esiste tra la creatura vivente e il suo ambiente. Una specie soltanto, tra tutti i milioni che esistono e sono esistiti, ha finora resistito alla tentazione di specializzarsi. Prima o poi tutto il resto ha finito per soccombere e si è cosí preclusa la gara dell'evoluzione. Questo è vero anche per i mammiferi. Dopo essere riusciti a raggiungere un ambiente interno stabile, un parto placentale e, in alcuni casi, monotoco, gli organi sensori molto sviluppati ed un sistema nervoso ben coordinato, tutte le specie, meno una, cominciarono a specializzarsi e ad escludersi cosí dalla possibilità di un progresso ulteriore. L'uomo soltanto si astenne dalla specializzazione e fu perciò capace di seguitare a progredire verso una maggior coscienza, una maggiore intelligenza e un maggior controllo dell'ambiente circostante. Inoltre, è il solo, tra tutti gli esseri viventi su questo pianeta, che sia in grado di progredire ulteriormente. Se l'uomo si estinguesse, sembra certo che nessun altro animale esistente avrebbe la possibilità di svilupparsi in un essere comparabile all'uomo per il controllo sull'ambiente e la sua indipendenza da questo, per la capacità di conoscere il mondo e la sua propria mente.

Che conclusioni generali dobbiamo trarre dal quadro scientifico della storia della vita su questo pianeta? Non è necessario, in questo luogo, prendere in considerazione qualcuna delle forme inferiori della vita. È sufficiente notare, per esempio, che gli animali a sangue freddo hanno un potere molto piú limitato a rendersi indipendenti dall'ambiente; che il controllo efficace dell'ambiente non è possibile per animali al di sotto di una certa grandezza; che alcuni animali, non soltanto sono troppo piccoli, ma sono predestinati, come gli ar-

tropodi, dal loro sistema di respirazione tracheale, a rimanere tali fino alla fine; che la piccolezza assoluta limita le dimensioni del sistema nervoso e quindi, apparentemente, la quantità di un potere mentale di cui ogni animale può disporre. E cosí via. Si può riassumere l'argomento dicendo che il progresso può venir conseguito soltanto dai tipi piú elevati della vita animale.

Anche tra questi tipi, l'evoluzione può continuare ad essere un progresso genuino soltanto quando si realizzino certe condizioni. Enumeriamo le piú importanti di tali condizioni.

In primo luogo, l'organismo deve progredire, per cosí dire, sull'intero fronte biologico, e non soltanto parzialmente, o in una direzione particolare. Il progresso unilaterale specializzato è incompatibile col progresso genuino. Ma il progresso unilaterale specializzato viene incoraggiato, come si è visto, dalla concorrenza intra-specifica. Questo ci porta alla seconda delle nostre condizioni, consistente nel fatto che la concorrenza intra-specifica deve essere ridotta al minimo. Il progresso dipende dalla preponderanza della cooperazione intra-specifica. A condizioni uguali, progredirà maggiormente quella specie i cui membri siano meno combattivi, e piú inclini a collaborare invece che a combattersi. La terza condizione è l'intelligenza. Non può esistere una cooperazione efficace a un livello superiore a quello istintivo, salvo che tra creature che siano coscienti dei loro bisogni reciproci e siano in grado di comunicare tra loro. (Val la pena di notare che l'intelligenza non può svilupparsi tranne che in base al verificarsi di certe condizioni fisiologiche e meccaniche. Queste condizioni sono state esposte da Ellito Smith e da altri autori. Per esempio, tra le condizioni dell'intelligenza umana va compreso il portamento eretto dell'uomo e il conseguente sviluppo della mano).

L'intelligenza è essenziale; ma essa non può funzionare a dovere, se viene troppo spesso o troppo violentemente osteggiata dalle emozioni, dagli impulsi e dalle sensazioni cariche di emotività. Le sensazioni piú fortemente ricche di contenuto emotivo sono quelle dell'olfatto. L'olfatto dell'uomo è relativamente povero, e da questo svantaggio apparente è risultato per lui un effettivo vantaggio (1). Invece di correre avanti e indietro come un cane, fiutando i lampioni e agitandosi profondamente per l'odore che vi fiuta, l'uomo può tenersi appartato dal mondo e usare gli occhi e il senno in calma relativa. E ciò non è tutto. Il suo potere di inibizione sulle emozioni che prova è evidentemente molto maggiore di quello della maggior parte degli altri animali. Quando venne fatto l'esperimento di allevare un bambino insieme a uno scimpanzè (vedi *La scimmia e il bambino*, del professore e della signora Kellog), si constatò che l'intelligenza dello scimpanzè era piú o meno uguale a quella umana, almeno durante i primi diciotto mesi di vita. Al contrario, il suo potere di inibizione sulle emozioni era molto inferiore e, in conseguenza, molto spesso non era in grado di far uso della sua intelligenza. (Per esempio, quando si allontanavano i genitori, il bambino piangeva per alcuni minuti, poi si rimetteva allegramente a giuocare; la scimmia era inconsolabile per alcune ore, durante le quali non poteva fare altro che affliggersi). Gli animali si trovano in condizioni di inferiorità per eccesso di emotività quasi altrettanto che per mancanza d'intelligenza. Questo eccesso di emotività ha reso impossibile a tutti gli animali meno che all'uomo di passare dal linguaggio emotivo a quello concettuale. Le bestie possono produrre suoni

(1) Elliot Smith ha dimostrato che le parti del cervello umano in rapporto con le piú alte funzioni intellettuali si sono sviluppate a spese del centro olfattivo.

che esprimono i loro sentimenti; ma non possono produrre dei suoni che rappresentino oggetti e idee come tali, considerati separati dai desideri e dalle emozioni che essi fanno sorgere in loro. Il linguaggio concettuale rese possibile lo sviluppo del pensiero disinteressato, e la possibilità del pensiero disinteressato rese possibile lo sviluppo del linguaggio concettuale.

Nessuna esposizione del quadro scientifico del mondo e della sua storia sarebbe completa se non tenesse conto del fatto, spesso dimenticato dagli scienziati stessi, che questo quadro non pretende nemmeno di includere tutto. Dal mondo nel quale viviamo realmente, il mondo quale ci è dato dai nostri sensi, dalla nostra intuizione della bellezza e della bontà, dalle nostre emozioni e dai nostri impulsi, del nostro umore e dai nostri sentimenti, l'uomo di scienza estrae un universo particolare semplificato di cose che possiedono soltanto le qualità che si usava chiamare "primarie". Egli sceglie arbitrariamente dall'insieme dell'esperienza, (perché è piú comodo; perché i suoi metodi non gli permettono di trattare l'immensa complessità della realtà) soltanto quegli elementi che possono venir pesati, misurati, numerati, o che si prestano in qualche modo ad essere trattati matematicamente. Usando questa tecnica di semplificazione e di astrazione, lo scienziato è riuscito a comprendere e a dominare l'ambiente fisico in modo sorprendente. Il successo è stato inebbriante e, con una mancanza di logica che, date le circostanze, era indubbiamente scusabile, molti scienziati e filosofi giunsero ad immaginare che questa utile astrazione dalla realtà fosse la realtà stessa. La realtà come viene sperimentata effettivamente contiene delle intuizioni di valore e di significato, contiene amore, bellezza, estasi mistica, intuizioni della divinità. La scienza non possedeva e ancora non possiede gli strumenti intellettuali per trattare questi aspetti della realtà. Di conseguenza li ha ignorati e ha concentrato la sua attenzione su quegli aspetti del mondo che possono venir trattati per mezzo dell'aritmetica, della geometria e dei vari rami della matematica superiore. La nostra convinzione che il mondo sia privo di significato è dovuta in parte al fatto (discusso in uno dei paragrafi precedenti), che la filosofia che nega tale significato si presta molto efficacemente a farci conseguire i fini della passione politica o erotica; in parte è dovuta a un genuino errore intellettuale, quello di identificare il mondo della scienza, un mondo dal quale è stato deliberatamente escluso ogni significato e ogni valore, con la realtà ultima. Val la pena di citare a questo proposito le parole con le quali Hume chiude il suo *Enquiry*: « Se si prende in mano qualsiasi volume, per esempio sulla divinità o la metafisica scolastica, dobbiamo chiederci: Contiene forse qualche ragionamento astratto che riguardi la quantità o il numero? No. Contiene forse qualche ragionamento sperimentale che riguardi questioni di fatto e di esistenza? No. Allora gettatelo nel fuoco; perché non può contenere altro che dei sofismi e delle illusioni ». Hume fa menzione soltanto della divinità e della metafisica scolastica; ma il suo argomento calzerebbe anche applicato alla poesia, alla musica, alla pittura, alla scultura e a tutto l'insegnamento etico e religioso. L'*Amleto* non contiene dei ragionamenti astratti intorno alla quantità o al numero e nessun ragionamento sperimentale su ciò che è evidente; e non ne contiene la *Sonata Hammerklavier*, né il *David* di Donatello, né il *Tao Te Ching*, né l'*Imitazione di Cristo*. Gettate perciò tutto questo nel fuoco perché non contiene che sofismi e illusioni.

Noi non viviamo ora nella ebbrezza deliziosa prodotta dai primi successi della scienza, ma in una orribile atmosfera da "giorno dopo", quando è ormai evidente

che ciò che la scienza trionfante ha fatto finora è stato soltanto migliorare i mezzi per raggiungere dei fini punto migliori o addirittura peggiori. In questa condizione di sobrietà perspicace possiamo renderci conto che il contenuto della letteratura, dell'arte, della musica, e in parte anche della teologia e della metafisica scolastica, non sono sofismi ed illusioni, ma soltanto quegli elementi d'esperienza dei quali gli scienziati non hanno voluto tener conto, per la buona ragione che non avevano metodi intellettuali che permettessero loro di prenderli in considerazione. Nelle arti, nella filosofia, nella religione, l'uomo tenta, indubbiamente, senza riuscirci del tutto, di descrivere e di spiegare gli aspetti puramente qualitativi della realtà non misurabili. Dal tempo di Galileo, gli scienziati hanno ammesso, talvolta esplicitamente, molto piú spesso in modo implicito, di essere incompetenti a discutere questi argomenti. Il quadro scientifico del mondo è ciò che è perché gli uomini di scienza associano la loro incompetenza a certe loro competenze speciali. Essi non possono pretendere che questo prodotto della incompetenza e della specializzazione sia un quadro completo della realtà. Storicamente però, questa pretesa è stata sempre avanzata. Le fasi successive nel processo di identificare una astrazione arbitraria della realtà con la realtà stessa sono state descritte in modo completo e lucido nell'eccellente *Metaphysical Foundations of Modern Science*, di Burtt; non è quindi necessario che io sviluppi ulteriormente l'argomento. Sarà sufficiente aggiungere che, negli ultimi anni, molti scienziati si sono resi conto che il quadro scientifico del mondo è parziale, ed è il prodotto della loro competenza speciale in matematica e della loro speciale incompetenza a trattare sistematicamente i valori estetici e morali, le esperienze religiose e le intuizioni di ciò che è significativo. Purtroppo,

le idee nuove vengono accettate dai membri meno intelligenti della società soltanto con molto ritardo. Sessanta o settanta anni fa, la maggioranza degli scienziati credeva (e questa fede causava loro molto spesso un considerevole dispiacere), che il prodotto delle loro incompetenze speciali fosse identico all'insieme della realtà. Oggi questa fede ha cominciato a cedere il passo, nei circoli scientifici, ad una convinzione diversa e molto piú veridica dei rapporti tra la scienza e l'esperienza totale. Le masse, al contrario sono appena arrivate al punto raggiunto dagli antenati degli scienziati moderni due generazioni fa. Essi erano convinti che il quadro scientifico di una astrazione arbitraria della realtà fosse la rappresentazione dell'insieme della realtà e che perciò il mondo fosse privo di valore e di significato. Ma nessuno ama vivere in un mondo simile. Per soddisfare la loro sete di senso e di valori, le masse si convertono a dottrine quali il nazionalismo, il fascismo e il comunismo rivoluzionario. Filosoficamente e scientificamente queste dottrine sono assurde; ma per le masse di qualsiasi comunità esse possiedono questo grande merito: attribuiscono il significato e il valore tolti dall'insieme a quella parte speciale di questo in cui si trovano a vivere i loro seguaci.

Queste ultime considerazioni sollevano una questione importante che bisogna ora esaminare dettagliatamente. Possiede il mondo nel suo insieme quel valore e quel significato che noi attribuiamo costantemente a certe parti di esso (come, per esempio, agli esseri umani e alle loro opere)? E se lo possiede, quale sarà la natura di questo valore e di questo significato? Questa è una domanda che alcuni anni fa io non avrei nemmeno fatta. Perché, come molti dei miei contemporanei, ero certo che fosse priva di senso. Ciò era dovuto in parte al fatto che io condividevo l'opinione comune che la rap-

presentazione scientifica di un'astrazione della realtà fosse una vera rappresentazione dell'insieme della realtà; in parte era dovuto anche ad altre ragioni, non intellettuali. Avevo dei motivi per non desiderare che il mondo avesse un senso; di conseguenza, deducevo che non ne avesse e riuscivo senza nessuna difficoltà a trovare delle ragioni soddisfacenti per questa ipotesi.

La maggior parte della ignoranza può essere vinta. Spesso ignoriamo perché non desideriamo sapere. Dipende dalla nostra volontà il decidere come e a quali argomenti applicheremo la nostra intelligenza. Chi trova che il mondo è privo di significato, generalmente lo fa perché, per una ragione o per l'altra, gli torna conto che non ne abbia alcuno.

La condotta dei pazzi è soltanto quella degli esseri normali un po' esagerata e deformata. L'anormale getta sul normale una luce rivelatrice. Da ciò l'interesse che suscita, tra gli altri pazzi, la figura stravagante del marchese di Sade. Il marchese si vantava di essere un pensatore. I suoi libri contengono veramente piú filosofia che pornografia. L'avido ricercatore di sconcezze deve sorbirsi dei lunghi capitoli di speculazioni astratte per trovare la crudeltà e le oscenità di cui è ghiotto. La filosofia del di Sade è la filosofia dell'assenza di ogni significato portata alle sue conclusioni logiche: la vita è priva di senso; i valori sono illusorî e gli ideali non sono che le astute invenzioni dei preti e dei re. Le sensazioni e i piaceri animali soltanto possiedono una realtà e sono le sole cose per cui valga la pena di vivere; non esiste la minima ragione perché un individuo debba avere per chiunque altro la benché minima considerazione; per chi trova piacere nella violenza e nel delitto, queste sono attività pienamente legittime; e cosí via.

Perché mai il marchese non poteva trovare nel mondo

significato e valore? La sua intelligenza era forse più acuta di quella degli altri uomini? L'acutezza della sua visione lo costringeva forse a penetrare al di là dei veli del pregiudizio e della superstizione fino alla spaventosa realtà che si nasconde dietro di essi? Possiamo dubitarne. La vera ragione per cui il marchese non poteva trovare senso o valore nel mondo va cercata in quelle descrizioni di fornicazioni, sodomie e torture che si alternano con i filosofemi di *Justine* e di *Juliette*. Nelle circostanze ordinarie della vita, il marchese non era particolarmente crudele; anzi si dice che si sia messo in seri impicci durante il Terrore per la sua clemenza verso i sospetti di sentimenti antirivoluzionari. La sua perversione era strettamente sessuale. È per aver frustato delle attrici, ferito con temperini delle commesse, e fatto mangiare a delle prostitute dei dolciumi impregnati di cantaride, che ebbe a che fare con la polizia. Le sue disquisizioni filosofiche che, come le sue fantasie pornografiche, furono per la maggior parte scritte in prigione e al manicomio, erano la giustificazione teorica delle sue pratiche erotiche. Similmente, le sue convinzioni politiche erano dettate dal desiderio di vendicarsi di quei membri della sua famiglia e della sua classe che lo avevano, riteneva, ingiustamente perseguitato. Egli era un rivoluzionario entusiasta, almeno in teoria; perché, come si è visto, in pratica era troppo mansueto per soddisfare i suoi compagni giacobini. I suoi libri presentano un interesse e un valore permanente perché contengono una specie di *reductio ad absurdum* della teoria rivoluzionaria. Sade non ha paura di essere rivoluzionario fino in fondo. Non contento di negare il particolare sistema di valori incarnato dall'*ancien régime*, egli si spinge fino a negare l'esistenza di ogni valore, di ogni idealismo, di qualsiasi obbligatorio imperativo morale. Egli predica la rivoluzione violenta non soltanto

nel campo della politica e dell'economia, ma, (logico della logica spaventevole dei maniaci) anche in quello dei rapporti personali, inclusi i piú intimi, i rapporti tra gli amanti. E, dopo tutto, perché no? Se è legittimo torturare e uccidere in un dato ordine di circostanze, deve esserlo egualmente in tutte le altre circostanze. Sade è l'unico rivoluzionario della storia interamente coerente e completo.

Se mi sono indugiato cosí a lungo su questo maniaco, è perché la sua pazzia illumina le zone oscure della condotta normale. Nessuna filosofia è completamente disinteressata. Il puro amore della verità è sempre unito, fino a un certo punto, al bisogno, sentito piú o meno coscientemente anche dai filosofi piú nobili e piú intelligenti, di giustificare una data forma di condotta personale o sociale, di razionalizzare i pregiudizi tradizionali di una data classe o di una data comunità. Il filosofo che trova nel mondo un significato, si preoccupa non soltanto di delucidare questo significato, ma anche di provare che questo è espresso nel miglior modo in qualche religione costituita, in qualche codice accettato. Il filosofo che trova il mondo privo di significato, non si preoccupa soltanto di un problema di metafisica pura; si preoccupa anche di provare che non esiste alcuna ragione valida perché egli personalmente non debba fare ciò che desidera, o perché i suoi amici non debbano impadronirsi del potere politico e governare nel modo piú vantaggioso per loro. La ragione arbitraria, contrapposta a quella intellettuale per sostenere la dottrina, per esempio, materialistica, può essere prevalentemente erotica, come nel caso di Lamettrie (vedi la sua enumerazione lirica dei piaceri del letto ne *La volupté*, e alla fine de *L'homme machine*), o prevalentemente politica, come nel caso di Carlo Marx. Il desiderio di giustificare una data forma di organizzazione politica, e, in alcuni

casi, di una personale volontà di potere, ha avuto una parte egualmente grande nella formulazione di filosofie che postulano l'esistenza di un significato nel mondo. I filosofi cristiani non hanno trovato difficoltà nel giustificare l'imperialismo, la guerra, il sistema capitalistico, l'uso della tortura, la censura della stampa e le tirannie ecclesiastiche d'ogni specie, da quella di Roma a quelle di Ginevra e della Nuova Inghilterra. In tutti questi casi, essi hanno dimostrato che il significato del mondo era compatibile con le iniquità che ho ricordato sopra, e che era anzi espresso nel modo piú completo da queste iniquità che, per l'appunto, servivano agli interessi personali o settari dei filosofi in questione. Al momento opportuno, sorsero dei filosofi che negarono non soltanto il diritto a questi speciali apologisti cristiani di giustificare le iniquità appellandosi al significato del mondo, ma anche il loro diritto a trovarvi un qualsiasi significato. Date le circostanze, il fatto non può sorprendere: una deformazione poco scrupolosa della verità tende a generare altre ed opposte deformazioni. La passione può trovar soddisfazione in questo processo; ma l'amore disinteressato della conoscenza subisce un'eclissi.

Per me, come senza dubbio per la maggior parte dei miei contemporanei, la filosofia che nega ogni significato era essenzialmente uno strumento di liberazione. Si desiderava contemporaneamente essere liberati da un certo sistema politico ed economico e da un certo sistema di morale. Ci si opponeva alla morale perché questa osteggiava la nostra libertà sessuale; e ci si opponeva al sistema politico ed economico perché era ingiusto. I sostenitori di questi sistemi pretendevano di incarnare in qualche modo il significato del mondo (un significato cristiano beninteso). Esisteva un metodo semplicissimo per confutare questa gente e al tempo

stesso per giustificare la nostra rivolta politica ed erotica: negare che il mondo avesse un senso qualsiasi. Una tattica simile era stata adottata durante il secolo diciottesimo, e per le stesse ragioni. Dai romanzieri popolari di quel periodo, come Crébillon e Andrea de Nerciat, apprendiamo che la ragione principale per essere "filosofi" era perché in tal modo ci si poteva liberare dai pregiudizi, soprattutto da quelli di natura sessuale. Scrittori piú seri associarono il pregiudizio politico a quello sessuale, e consigliarono la filosofia (in pratica, quella negativa) come una preparazione alla riforma sociale o alla rivoluzione. Il principio del secolo diciannovesimo vide una reazione a favore di una filosofia affermatrice di significato, filosofia che potesse essere usata per giustificare la reazione politica. I seguaci del nuovo illuminismo, verso la metà del secolo diciannovesimo, usarono di nuovo la filosofia negatrice come un'arma contro i reazionari. La passione vittoriana per la rispettabilità fu, però, tanto grande che, durante il periodo in cui vennero formulati, né il positivismo né il darwinismo furono usati per giustificare l'indulgenza sessuale. Dopo la guerra, la filosofia negatrice fu di nuovo trionfalmente alla moda. Come ai tempi di Lamettrie e dei suoi successori, il desiderio di giustificare una certa licenza sessuale ebbe, nel rendere popolare la filosofia negativa, una parte almeno altrettanto importante quanto il desiderio di liberazione da una forma di organizzazione sociale ingiusta e inefficiente. Verso il 1930 cominciò a manifestarsi una reazione, che si allontanava dalla accomodante filosofia di negazione generale per andare verso una teologia dura e feroce di idolatria nazionalistica e rivoluzionaria. Il valore doveva essere reintrodotto nel mondo, ma soltanto a zone. L'insieme dell'universo rimaneva sempre privo di senso, ma alcune delle sue parti, come la nazione, lo stato,

la classe, il partito, vennero dotate di significato e del piú grande valore. L'accettazione generale di una dottrina che nega il senso e il valore del mondo come un tutto, mentre li riconosce in grado supremo ad alcune delle sue parti scelte arbitrariamente, poteva avere soltanto dei risultati nocivi e disastrosi. « Tutto ciò che siamo (e quindi tutto ciò che facciamo) è il risultato di ciò che abbiamo pensato. » Ci siamo considerati membri di comunità supremamente ricche di senso e di valore, come nazioni deificate, classi divine, e roba simile, che esistono in un universo privo di senso. Ed è perché abbiamo pensato cosí, che il riarmo è in pieno sviluppo, il nazionalismo economico diventa sempre piú intenso, la battaglia delle propagande rivali è sempre piú feroce, e aumentano sempre piú le probabilità di una guerra generale.

È stata la natura manifestamente velenosa dei frutti che mi ha costretto ad esaminare nuovamente l'albero filosofico sul quale erano maturati. È certamente difficile, e forse impossibile, dimostrare qualche rapporto necessario tra la verità e la bontà pratica. Era molto di moda, durante l'illuminismo della metà del secolo scorso, parlare della necessità di fornire alle masse delle "menzogne vitali", calcolate non soltanto per dare, a coloro che le accettavano, la felicità ma anche per assicurarsi la loro buona condotta. La verità – cioè il fatto che non vi era significato o valore nel mondo – doveva essere rivelata soltanto ai pochi che erano abbastanza forti per sopportarla. Ora, naturalmente, può darsi che la natura delle cose abbia stabilito un abisso tra la verità circa il mondo, da un lato, e la bontà pratica dall'altro. Ma tuttavia, la natura delle cose sembra aver costituito la mente umana in modo che essa accetta con estrema riluttanza una tale conclusione, salvo sotto la pressione del desiderio o dell'interesse.

Inoltre, coloro che accettano la dottrina dell'assoluta mancanza di senso per venir liberati da costrizioni politiche o sessuali, tendono, dopo un po' di tempo, ad essere tanto insoddisfatti della loro filosofia (malgrado i servizi che essa rende) da essere disposti a cambiarla con qualunque dogma, per quanto evidentemente insensato, che ridia senso anche soltanto ad una parte, se non a tutto l'universo. Alcuni, è vero, possono vivere contentandosi di una filosofia negatrice anche a lungo. Ma nella maggioranza di tali casi si scoprirà che questi individui possiedono qualche talento o qualche dono che permette loro di vivere una vita che, entro un dato limite, è profondamente piena di senso e di valore. Cosí un artista o uno scienziato può professare una filosofia di negazione generale e vivere tuttavia perfettamente felice. La ragione di ciò va ricercata nel fatto che la creazione artistica e la ricerca scientifica sono occupazioni deliziosamente assorbenti che, per di piú, possiedono un certo significato speciale per via della loro relazione con la verità e la bellezza. Nondimeno la creazione artistica e la ricerca scientifica possono essere, e sono, costantemente usate come espedienti per sfuggire alle responsabilità della vita. Esse vengono dichiarate dei fini ottimi in sé stessi, dei fini cosí ammirevoli, che chi li persegue è scusato di non occuparsi di niente altro. Questo è vero specialmente per la scienza contemporanea. La massa di nozioni accumulate è talmente grande che è ora impossibile, per un individuo, di possedere completamente piú di un piccolo campo di studio. Al tempo stesso, non vien fatto nessun tentativo per produrre una sintesi che comprenda i risultati generali delle ricerche scientifiche. Le nostre università non possiedono cattedre di sintesi. Tutte le dotazioni, per di piú, sono assegnate a studi speciali, che quasi sempre non ne hanno bisogno, come la fisica, la chimica

e la meccanica. Nelle nostre istituzioni di cultura superiore si spende quasi dieci volte di piú per le scienze naturali che per quelle che riguardano l'uomo. Tutti i nostri sforzi sono diretti, come sempre, a migliorare i mezzi per raggiungere dei fini non migliori. Nel frattempo, la specializzazione intensa tende a ridurre ogni ramo di scienza in una condizione che si avvicina quasi alla assenza di significato. Ci sono degli scienziati realmente fieri di questo stato di cose. L'assenza di significato specializzata è giunta quasi a venir considerata, in certi circoli, come una specie di marca di garanzia della vera scienza. Coloro che cercano di mettere in relazione i piccoli risultati particolari della specializzazione con la vita umana nel suo insieme, e con la sua relazione con l'universo, in generale vengono accusati di essere dei cattivi scienziati, ciarlatani, che vogliono farsi della pubblicità. Chi volge loro tali accuse, lo fa, naturalmente, perché non desidera assumersi nessuna responsabilità, ma desidera soltanto ritirarsi nel suo laboratorio isolato e divertirvisi eseguendo delle ricerche piacevolmente interessanti. Troppo spesso la scienza e l'arte non sono che droghe di qualità superiore che possiedono questo vantaggio sull'alcool e la morfina: che ci si può dare a loro con la coscienza tranquilla e con la convinzione che, nell'abbandonarvisi, si partecipa ad una "vita superiore". Fino a un certo punto, naturalmente, questo è vero. La vita dello scienziato e dell'artista è una vita superiore. Ma disgraziatamente, quando viene condotta in modo irresponsabile e unilaterale, la vita superiore produce probabilmente piú danno all'individuo che la vita meno elevata dell'uomo medio sensuale, e nel caso dello scienziato è certamente piú nociva alla società in generale.

Ci accorgiamo dunque che la mente è costituita in modo che una filosofia negatrice viene accettata soltan-

to per suggerimento delle passioni, e viene mantenuta soltanto da coloro a cui l'eredità e l'educazione rendono possibile di vivere come se il mondo avesse almeno un significato parziale. Il fatto che la mente provi una certa difficoltà ad accettare la filosofia negatrice è significativo, sia pure solo in quanto fa nascere la domanda se la verità e la bontà non abbiano in qualche modo rapporto con la natura delle cose. Né il vecchio appello stoico al *consensus gentium* è, in ogni modo, completamente trascurabile. Il fatto che tanti filosofi e tanti mistici, appartenenti a culture cosí differenti, siano stati convinti, per ragionamento o per intuizione diretta, che il mondo possieda un significato e un valore, è abbastanza notevole perché valga la pena almeno di indagare circa la credenza in questione.

Cominciamo l'indagine considerando gli argomenti comuni usati a sostegno del teismo. Tra questi, l'argomento del finalismo era una volta il piú popolare. Oggi non è piú altrettanto convincente. Per cominciare, non siamo piú sicuri che il finalismo, sul quale Paley e i primi pensatori basavano i loro argomenti, sia qualcosa di piú di un'apparenza di finalismo. Ció che ha l'aspetto di essere stato premeditato, può essere infatti soltanto il risultato di un processo d'adattamento lungamente protratto. I rapporti esistenti tra X e Y possono essere del genere che avrebbe potuto progettare un essere intelligente; ma questa non è una ragione per supporre che un essere intelligente lo abbia fatto realmente. Questi rapporti possono, con altrettanta probabilità, essere i risultati di una selezionze naturale che abbia lavorato ciecamente per produrre uno stato di equilibrio tra due entità originariamente discordanti e mutualmente disadatte. Inoltre, anche se l'evidenza del finalismo vien considerata nel suo valore apparente (come fu fatto da Kant), non c'è ancora una ragione per supporre che

l'architetto fosse un singolo essere supremo. Su questo punto, gli argomenti addotti da Hume e da Kant sono decisivi.

L'argomento ontologico è anche meno convincente di quello finalistico. Anselmo fu decisamente refutato dall'Aquinate e Cartesio da Kant. Negli ultimi anni, i fondamenti verbali dello logica sono stati sottoposti alle analisi piú penetranti, i cui risultati sembrano rendere l'argomento ontologico ancor meno soddisfacente di quanto non fosse anche al tempo di Kant.

La prova cosmologica dell'esistenza di Dio è basata sull'argomento che, se esistono gli esseri contingenti, deve esistere anche un essere necessario; e che se c'è un *ens necessarium*, questo deve al tempo stesso essere un *ens realissimum*. Nei suoi primi scritti, Kant dette una prova speculativa molto elaborata dell'esistenza di Dio, basata sull'argomento che il possibile presuppone il reale. In seguito, dopo aver sviluppato la sua Filosofia Critica, egli respinse questa prova, e cercò di dimostrare che tutti gli argomenti a favore della teologia naturale, incluso quello cosmologico, erano erronei. Nel corso della sua posteriore refutazione della prova cosmologica, Kant dovette sbarazzarsi dell'argomento della teologia naturale secondo cui l'esistenza di eventi in rapporto causale implica l'esistenza di una Causa Prima. Egli lo fa argomentando che la causalità sia soltanto un principio per coordinare le apparenze nel mondo sensibile, e che per conseguenza non possa venire usato legittimamente per trascendere il mondo dei sensi. Questo argomento è stato riesumato, in una forma meno pedantesca, da Brunschvigg nel suo *Progrès de la Conscience* (11 778): «*En toute évidence, ceux—là mème qui invoquent le principe de la causalité comme une loi fondamentale de la raison humaine, ne peuvent y obéri strictement que s'il en font usage pour relier de l'unité d'un*

jugement deux objets don l'existence leur est préalablement certifié. C'est la loi elle-même qui s'oppose à ce qu'ils aillent forger de leur autorité privée le terme qui manque pour la mise en oeuvre effective du principe: l'application transcendentale de la causalité revient à la pétition d'un objet imaginaire». Sorge la questione: quali sono gli oggetti che possono venir legittimamente connessi al principio di causalità? Kant si mise in difficoltà straordinarie limitando la causalità agli eventi del mondo sensibile. Ma la sola forma di causalità della quale abbiamo conoscenza diretta è la nostra attività volontaria. Sappiamo direttamente che la nostra volontà è la causa che ci fa eseguire una data azione nel mondo sensibile. È senza dubbio vero, come dice Brunschvigg, che abbiamo diritto di applicare il principio di causalità soltanto agli oggetti di cui conosciamo già l'esistenza, sia per conoscenza diretta che per deduzione. Agendo in base a questo principio, possiamo postulare legittimamente un rapporto causale tra un oggetto sensibile ed un altro; e anche tra un oggetto sensibile ed uno stato mentale che non sia un oggetto sensibile. Che possano effettivamente esistere degli stati mentali che non appartengono a esseri individuali umani o animali, è un'altra questione. Tutto ciò che possiamo dire a questo particolare proposito è che, se simili stati mentali esistono, non sembra esistere una ragione perché (supponendoli analoghi ai nostri stati mentali) essi non debbano essere in rapporto causale con gli eventi del mondo sensibile.

L'argomento morale a favore del teismo si può riassumere in breve nel modo seguente: l'azione morale mira alla realizzazione del massimo bene; il massimo bene può venir realizzato soltanto dove esista una volontà razionale virtuosa nelle persone e un mondo nel quale questa volontà razionale virtuosa non venga avversata,

un mondo ove la virtú sia unita alla felicità. Ma è una questione di fatto brutale ed empirico che, nel mondo dei fenomeni, i piú virtuosi non sono necessariamente i piú felici, e che la volontà razionale non è sempre quella che prevale. Ne segue perciò che l'unione della virtú e della felicità, senza la quale il bene massimo non può realizzarsi, deve venir effettuata da qualche potere esteriore a noi, il quale disponga le cose in modo che, per quanto parziale e temporanea possa esserne l'apparenza, l'ordine totale del mondo sia morale e dimostri l'unione della virtú e della felicità.

Coloro che si oppongono a questo argomento lo fanno, primo, adducendo la ragione che si tratta soltanto di un credere a quel che desidera; secondo, che parole come "virtú", "bene" e simili non possiedono un senso definito, ma variano da comunità a comunità.

Noi non diamo credito ai pensieri generati dai desideri; e in moltissime circostanze abbiamo certamente ragione di farlo. Ma esistono alcune circostanze nelle quali i desideri sono attendibili fonti d'informazione, non soltanto su noi stessi, ma anche sul mondo esteriore. Per esempio, dalla premessa della sete, siamo giustificati nell'arguire l'esistenza di qualcosa che la possa appagare. E non è soltanto nel mondo dei fenomeni che questi argomenti basati sul desiderio sono validi. Come ho fatto notare in un paragrafo precedente, noi siamo assetati di spiegazioni. Questa sete viene soddisfatta colla riduzione della diversità all'identità, al punto che qualsiasi teoria che postuli l'esistenza dell'identità nella diversità ci sembra intrinsecamente plausibile. Al pari della filosofia e della religione, la scienza è un tentativo sistematico per soddisfare la sete di spiegazioni nei termini di teorie che sembrano plausibili perché postulano l'esistenza dell'identità nella diversità. Ma qui emerge un fatto interessante e molto significativo: l'os-

servazione e l'esperimento sembrano dimostrare che ciò che la mente umana considera come intrinsecamente plausibile, è, in realtà, vero, e che la sete di spiegazioni, che è la sete di identità nella diversità, viene realmente soddisfatta dal mondo reale, perché questo si rivela infatti come un'unità nella diversità. La sete di spiegazione fu sentita dall'uomo migliaia di anni prima che gli strumenti, per mezzo dei quali questa sete può venire appagata scientificamente, fossero stati inventati. Gli antichi filosofi della natura placavano questa sete postulando l'esistenza di qualche singola sostanza, materiale o mentale, al di sotto dell'apparente diversità delle esistenze indipendenti, o affermando che tutta la materia deve essere costituita da atomi identici, variamente ordinati. Negli ultimi cinquant'anni, l'indagine fatta per mezzo di strumenti di precisione ha dimostrato realmente che queste teorie cosmologiche le quali, fino allora, potevano venir considerate come esempi del credere ciò che si desiderava, intesi a soddisfare la sete innata di spiegazioni, erano invece notevolmente in accordo coi fatti del mondo empirico. La sete di giustizia sembra essere una caratteristica umana fondamentale quanto la sete di spiegazione. L'argomento morale in favore del teismo è certamente un caso che rientra nel credere ciò che si desidera, ma non è piú arbitrario degli argomenti in favore della teoria atomica proposti da Democrito e da Epicuro, o anche da Boyle e da Newton. La teoria per mezzo della quale questi filosofi della natura cercarono di soddisfare la sete di spiegazione, venne trovata in sufficiente accordo coi fatti scoperti dai piú tardi ricercatori, muniti di strumenti piú efficaci per esplorare la realtà fisica. È molto dubbio che sia mai possibile verificare la teoria dei filosofi morali con l'osservazione diretta e l'esperimento. Ma questa non è una ragione per negare la verità di tali teorie. Né,

come abbiamo visto, lo è il fatto che esse abbiano origine da un desiderio. « *Tu ne me chercherais pas si tu ne me possédais* », scrive Pascal. « *Ne t'inquiète donc pas* ». Le teorie immaginate per soddisfare la sete di spiegazione si sono rivelate notevolmente esatte nella loro spiegazione della natura del mondo; non abbiamo il diritto di respingere come illusioni puramente soggettive le tesi analoghe immaginate per soddisfare la sete di giustizia, di significato, di valore.

A questo punto dobbiamo affrontare l'argomento che parole simili a "bene" "virtú" ed altre dello stesso genere, non possiedono un significato definito, ma vogliono dire questa o quella cosa secondo il grado di latitudine, il colore della pelle e la mitologia locale. Questo, naturalmente è perfettamente vero. Il contenuto dei giudizi di valore è dimostrabilmente variabile. Bisogna però notare a questo proposito due punti importanti. Il primo è che tali giudizi vengono dati da tutti gli esseri umani, che la categoria del valore è universalmente adottata. Il secondo è, che, via via che aumenta la conoscenza, la sensibilità e il non-attaccamento, i contenuti dei giudizi di valore, emessi anche da uomini appartenenti a culture dissimili, tendono ad avvicinarsi. Le dottrine etiche insegnate nel Tao Te Ching, da Gautama Budda e dai suoi seguaci nel Minore e soprattutto nel Maggiore Veicolo, nel Sermone della Montagna, e dai migliori santi cristiani, non sono dissimili. Tra gli esseri umani che hanno raggiunto un certo livello di civiltà e di emancipazione personale dalle passioni e dai pregiudizi sociali, esiste un vero *consensus gentium* riguardo ai primi princípi etici. Questi primi princípi sono, naturalmente, costantemente minacciati dalle passioni e dall'ignoranza, la quale è in molti casi il frutto delle passioni. La passione e l'ignoranza agiscono non soltanto sugli individui ma anche talvolta sulle intere

comunità. In quest'ultimo caso viene compiuto un tentativo sistematico per sostituire ai primi princípi etici dell'umanità civile altri primi princípi piú in accordo con le emozioni prevalenti nelle masse e con gli interessi nazionali. Questo processo si sta svolgendo ora in tutto il mondo. La passione nazionalistica e rivoluzionaria si trova in conflitto coi princípi della moralità civile. Per conseguenza questi princípi vengono ovunque denunciati come falsi e cattivi, e nuovi princípi vengono messi al loro posto. La natura di questi nuovi princípi varia ma di ben poco, secondo gli ideali politici dei paesi che li adottano. Essenzialmente tutte le morali nuove, comunista, fascista, nazista, o semplicemente nazionalistica, sono singolarmente simili. Tutte affermano che il fine giustifica i mezzi; ed in tutte, il fine è rappresentato dal trionfo di una parte dell'umanità sopratutto il resto. Tutte giustificano l'uso illimitato della violenza e dell'astuzia. Tutte predicano la subordinazione dell'individuo ad una oligarchia regnante, deificata come "lo stato". Tutte inculcano le virtú minori quale la temperanza, la prudenza, il coraggio e simili; ma tutte screditano le virtú maggiori, la carità e l'intelligenza, senza le quali le virtú minori non sono che degli strumenti per fare il male con aumentata efficacia.

Gli esempi di ritorno alla barbarie causato dalla pura ignoranza abbondano purtroppo nella storia della cristianità. I cristiani primitivi commisero l'enorme errore di caricarsi del Vecchio Testamento, il quale contiene, insieme a molta bella poesia e ad una solida moralità, la storia delle crudeltà e dei tradimenti di un popolo dell'Età del bronzo, che combatteva per un posto al sole sotto la protezione della sua divinità tribale e antropomorfica. I teologi cristiani fecero del loro meglio per civilizzare e moralizzare questa divinità tribale; ma il Vecchio Testamento, ispirato in ogni sua linea, dettato

da Dio stesso, era sempre lí per refutarli. L'ignoranza antica era stata santificata come rivelazione. Coloro ai quali faceva comodo essere ignoranti, e, insieme con loro, i semplici e gli incolti, potevano trovare in quel tesoro di barbara stupidità delle giustificazioni per qualunque delitto e follia. Testi per giustificare abominazioni quali le guerre di religione, le persecuzioni degli eretici, il mancar di parola verso i miscredenti, si potevano trovare nei libri sacri e vennero infatti usati a piú riprese durante tutta la storia della Chiesa cristiana per mitigare la incomoda onestà della morale civile. In ultima analisi, tutta questa follia e malvagità può venir attribuita ad una erronea opinione del mondo. Gli ebrei dell'Età del bronzo ritenevano che il principio integrativo dell'universo fosse una specie di essere umano molto ingrandito, con tutti i sentimenti e le passioni di una persona umana. Era, per esempio, iracondo, geloso e vendicativo. Cosí stando le cose, non c'era ragione perché non fossero iracondi gelosi e vendicativi anche i suoi fedeli. Questa cosmologia primitiva portò i cristiani a bruciare gli eretici e le streghe, a massacrare in massa gli albigesi, i cataristi, i protestanti, i cattolici e centinaia di altre sétte. Nel mondo moderno, l'ignoranza circa la natura dell'universo prende la forma di un rifiuto a speculare su tale natura, e afferma che non esiste senso o valore tranne che in alcune piccole parti scelte arbitrariamente dal tutto, quali la nazione, lo stato, la classe e il partito. Credere che la nazione sia Dio è un errore grottesco quanto credere che il sole morirebbe se non gli venissero immolate delle vittime o che Dio sia una specie di grande uomo invisibile, con tutte le piú vergognose passioni umane.

Siamo di nuovo al punto raggiunto in una pagina precedente in cui si scopre che una errata filosofia della vita porta in pratica a risultati disastrosi; il punto

dove ci si rende conto della necessità di cercare un'alternativa filosofica che sia vera, e per conseguenza porti frutti di bene. Nell'intervallo abbiamo esaminato gli argomenti classici in favore del teismo ed abbiamo visto che alcuni di questi non sono affatto convincenti, mentre il resto può soltanto far sorgere una presunzione in favore della teoria che il mondo possieda qualche principio integrativo che gli dia un significato e un valore. Non esiste probabilmente un argomento per mezzo del quale la causa del teismo, o del deismo, o del panteismo, tanto nella sua forma pancosmica che in quella acosmica, possa venir provata in modo convincente. Il massimo a cui possa giungere il ragionamento piú astratto (per usare la frase di Hume) è di creare una presunzione in favore di una o dell'altra ipotesi; e questa presunzione può venir aumentata per mezzo del « ragionamento sperimentale concernente questioni di fatto o cose evidenti ». La convinzione finale può essere raggiunta soltanto da coloro che fanno un atto di fede. La maggior parte di noi trova questa idea molto penosa. Ma ci si può domandare se questo particolare atto di fede sia intrinsecamente piú difficile di quelli che dobbiamo fare, per esempio, ogni volta che si dà forma ad una ipotesi scientifica, ogni volta che, considerando alcuni fenomeni, se ne traggono delle conclusioni concernenti ogni fenomeno passato, presente e futuro. Con prove molto scarse, ma senza scrupoli della coscienza intellettuale, presumiamo che la nostra sete di spiegazione abbia un oggetto reale in un universo spiegabile, che la soddisfazione estetica che troviamo in certi argomenti sia una prova della loro verità, che le leggi del pensiero siano anche leggi delle cose. Non sembra esistere una ragione perché, dopo avere ingoiato questa grossa pillola, non ne possiamo ingoiare un'altra, che certamente non è piú grande della prima.

Le ragioni per le quali resistiamo alla seconda pillola sono già state spiegate. Una volta riconosciute, cessano di esistere e noi siamo liberi di considerare secondo i loro meriti le prove e gli argomenti che ci giustificherebbero ragionevolmente nel fare il finale atto di fede e nel presumere la verità di una ipotesi che non siamo in grado di dimostrare pienamente.

« Il ragionamento astratto » deve ora cedere il posto al « ragionamento sperimentale concernente questioni di fatto o di evidenza ». La scienza naturale, come abbiamo visto, si occupa solo di quegli aspetti della realtà suscettibili di un trattamento matematico. Il resto lo ignora semplicemente. Ma alcune delle esperienze che la scienza naturale ignora in tal modo, le esperienze estetiche, per esempio, o religiose, gettano molta luce sul problema presente. È di queste esperienze e delle prove che esse forniscono circa la natura del mondo, che dobbiamo occuparci.

Discutere la natura e il significato dell'esperienza estetica ci prenderebbe troppo tempo. È qui sufficiente suggerire soltanto che le opere migliori di arte letteraria, plastica e musicale ci dànno assai piú di un semplice godimento; ci forniscono delle informazioni circa la natura del mondo. Il *Santus* nella Messa in re di Beethoven, la *Grande Jatte* di Seurat, il *Macbeth*, e opere simili, ci dicono, per mezzo di implicazioni strane ma sicure, qualcosa di significativo circa la realtà ultima al di là delle apparenze. Anche dalla perfezione di capolavori minori, certi sonetti di Mallarmé, per esempio, certe ceramiche cinesi, possiamo trarre dei luminosi indizi circa quel « qualcosa molto piú profondamente effuso », circa « la pace di Dio che oltrepassa ogni comprensione ». Ma l'argomento dell'arte è enorme ed oscuro, e il mio spazio è scarso. Devo perciò limitarmi alla discussione di certe esperienze religiose che ci portano

piú direttamente al problema presente di quel che non facciano le nostre esperienze di creatori e amatori dell'arte.

Nei capitoli precedenti ho parlato della meditazione come di un mezzo per produrre (usando le parole di Babbitt) «una concentrazione super-razionale della volontà». Ma la meditazione è qualcosa di piú che un metodo di autoeducazione; è stata anche usata, in ogni parte del mondo e fin dai periodi piú remoti, come un metodo per acquistare la conoscenza circa la natura essenziale delle cose, per stabilire una comunione tra l'anima e il principio integrativo dell'universo. In altre parole, la meditazione è la tecnica del misticismo. Praticata come si deve, con la dovuta preparazione fisica, mentale e morale, la meditazione può portare a uno stato del genere di quello che è stato chiamato "coscienza trascendentale", la intuizione diretta di un'ultima realtà spirituale percepita simultaneamente al di là dell'individuo e dentro di lui, e l'unione con questa. « Dio che è nel profondo di noi » dice Ruisbroeck, « riceve Iddio che viene a noi: è Dio che contempla Iddio »). I non mistici hanno negato la validità dell'esperienza mistica, descrivendola come soltanto soggettiva e illusoria. Ma bisogna ricordare che, a chi non l'ha mai realmente provata, ogni intuizione diretta deve sembrare soggettiva ed illusoria. È impossibile al sordo farsi una idea della natura e del significato della musica. E l'incapacità fisica non è il solo ostacolo per la comprensione musicale. Un indiano, per esempio, trova la musica orchestrale europea intollerabilmente rumorosa e complicata, iper-intellettuale, inumana. Gli sembra impossibile che qualcuno riesca a scorgervi bellezza e significato, a riconoscere in questa cacofonia un'espressione delle emozioni piú profonde e sottili. Eppure, se ha la pazienza di ascoltarla abbastanza a lungo, giungerà

finalmente a rendersi conto, non soltanto teoricamente, ma anche per intuizione diretta e immediata, che questa musica possiede tutte le qualità che gli europei le attribuiscono. Tra le esperienze di vita piú ricche di significato e di piacere, le piú semplici soltanto sono accessibili a tutti senza discriminazione. Le altre possono venir godute soltanto da chi si sottoponga ad un allenamento adatto. Anche per godere i piaceri dell'alcool e del tabacco bisogna essere abituati; i primi "wiskies" sembrano disgustosi, i primi sigari rivoltano anche i piú forti stomachi giovanili. Similmente, i primi sonetti di Shakespeare sembrano privi di senso, le prime fughe di Bach sono una gran seccatura, e le prime equazioni differenziali una vera tortura. Ma l'abitudine cambia la natura delle nostre esperienze spirituali. Quando sarà giunto il momento, il contatto di un poema oscuramente bello, di un elaborato brano di contrappunto, di un ragionamento matematico, ci faranno provare l'intuizione diretta della bellezza e del significato. Lo stesso avviene nel mondo morale. Un individuo che si sia esercitato nella bontà, giunge ad avere delle intuizioni dirette sul carattere, sui rapporti tra gli esseri umani, sulla sua stessa posizione nel mondo; intuizioni affatto diverse da quelle dell'uomo medio sensuale. La conoscenza è sempre una funzione dell'essere. Ciò che percepiamo e comprendiamo dipende da ciò che siamo; e ciò che siamo dipende in parte dalle circostanze, in parte e piú profondamente dalla natura degli sforzi che abbiamo fatto per realizzare il nostro ideale, e dalla natura dell'ideale che abbiamo cercato di realizzare. Il fatto che la conoscenza dipenda dall'essere, porta, naturalmente, a una quantità immensa di malintesi. Il significato delle parole, per esempio, cambia profondamente secondo l'esperienza e il carattere di chi lo usa. Cosí, per il santo parole come "amore", "carità" "compas-

sione", vogliono dire qualcosa affatto diverso da quello che significano per l'uomo ordinario. All'uomo ordinario, la dichiarazione di Spinoza che « la beatitudine non è la ricompensa della virtú ma è la virtú stessa » non sembra vera. Essere virtuoso è, per lui, un processo molto deprimente e noioso. Ma è evidente che, per chi si è esercitato nel bene, la virtú è realmente una beatitudine, mentre la vita dell'uomo ordinario, coi suoi vizi meschini e la sua mancanza animalesca di pensiero e di sensibilità, sarebbe per lui una vera tortura. In vista del fatto che il conoscere è condizionato dall'essere, e che l'essere può venire profondamente modificato dall'esercizio, siamo giustificati nel non prendere in considerazione la maggior parte degli argomenti che i non mistici hanno cercato per screditare l'esperienza dei mistici. La costituzione di un individuo che sia cieco al colore è tale da non permettergli alcuna competenza nel giudicare la pittura. L'individuo insensibile al colore non può venire educato a distinguere i colori, e a questo riguardo è diverso dal musicista indiano, che comincia col trovare semplicemente assordante e incomprensibili le sinfonie europee, ma può venir educato, se lo desidera, ad apprezzare le bellezze di questa specie di musica. Similmente, l'essere di un individuo nonmistico è tale che non può capire la natura dell'intuizione mistica. Però, come il musicista indiano, è libero, se vuole, di fare qualche esperienza diretta di ciò che per il momento non può capire. Questa educazione gli sembrerà certamente molto noiosa; perché implica, primo, di condurre una vita di consapevolezza costante e di indefesso sforzo morale; secondo, una pratica sicura della tecnica della meditazione, che è probabilmente difficile quanto quella di suonare il violino. Ma, per quanto noiosa, questa educazione può venir intrapresa da chiunque lo desideri. Chi non l'ha intrapresa non può

farsi un'idea del genere di esperienza che si apre a chi lo ha fatto, ed è altrettanto poco giustificato nel negare la validità delle intuizioni dirette di una realtà spirituale ultima, al tempo stesso trascendente ed immanente, di quanto lo fossero i professori pisani che negavano *a priori* la validità dell'intuizione diretta di Galileo, (resa possibile dal telescopio) del fatto che Giove possiede numerosi satelliti.

La validità dell'esperienza mistica viene spesso messa in dubbio per la ragione che i mistici di ogni religione hanno intuizioni dirette soltanto delle divinità particolari che sono abituati ad adorare. Questo è vero soltanto in parte. Ci sono dei buoni e dei cattivi mistici, proprio come ci sono dei buoni e dei cattivi artisti. La grande maggioranza degli artisti sono, e sono sempre stati, cattivi o indifferenti, lo stesso è probabilmente vero per la maggioranza dei mistici. È abbastanza significativo che sia sempre tra quei mistici che i critici autorevoli considerano di seconda qualità, che l'intuizione della realtà ultima prende una forma particolaristica. Ai mistici considerati i maggiori della loro specie, la realtà ultima non appare sotto l'aspetto delle divinità locali, ma come una realtà spirituale talmente al di là di una forma e di una personalità particolare, che non le si può aggiungere nessun predicato.

« *L'atman* è silenzio » è ciò che dicono gli indú dell'ultima realtà spirituale. L'unico linguaggio che può dare una idea circa la natura di questa realtà è quello della negazione, del paradosso, della stravagante esagerazione. Lo pseudo-Dionigi parla del « raggio della divina oscurità », della « super-lucente oscurità del silenzio », e della necessità di « lasciare dietro di sé i sensi e le operazioni intellettuali e tutte le cose conosciute dal senso e dall'intelletto ». « Se qualcuno », egli scrive. « vedendo Dio, capisce ciò che ha visto, non ha

visto Dio». «*Nescio, nescio*», è ciò che scrisse S. Bernardo sull'ultima realtà; «*neti, neti*» fu il verdetto di Yajnavalkya dall'altra parte del mondo. «Non so, non so: non cosí, non cosí». Siamo molto lontani dalle divinità particolarizzate cristiane o indiane.

Le biografie della maggior parte dei mistici cristiani di prim'ordine sono stranamente simili. Educati a credere in un Dio personale uno e trino e nell'esistenza e nell'onnipresenza di altre persone divine, come la Vergine e i Santi, essi iniziano la loro carriera mistica entrando in rapporto, come suppongono, con personalità soprannaturali. Poi, via via che progrediscono in questo cammino, (e tutti i mistici concordano nel dire che questo processo è un vero progresso) si accorgono che le loro visioni scompaiono, che la loro coscienza di una personalità svanisce, che l'esuberanza di emozioni appropriate quando ritenevano di essere davanti a un essere personale diventa totalmente inadeguata, e dà finalmente posto ad uno stato nel quale ogni emozione è assente. Per molti mistici cristiani questo processo è stato estremamente penoso. L'angoscia di perdere il contatto con una personalità, di dover abbandonare le credenze tradizionali, costituisce ciò che S. Giovanni della Croce chiama la Notte dei Sensi, e sembra che la stessa angoscia sia un'elemento di quella desolazione anche piú spaventosa, la Notte dello Spirito. S. Giovanni della Croce ritiene che tutti i veri mistici debbano necessariamente attraversare questa notte terribilmente oscura. E per quanto concerne i cristiani rigidamente ortodossi, ha probabilmente ragione. A questo proposito, la vita di Maria Lataste (1) costituisce un documento di grande valore. Maria Lataste era una contadinella senza istruzione, che ignorava completamente

(1) Riassunti negli *Esercizi Spirituali* di MISS TILLYARD, p. 202.

la storia del misticismo. Cominciò con l'avere delle visioni della Vergine e di Cristo. La sua esperienza mistica, in questo periodo, consiste essenzialmente in rapporti emotivi con persone divine. Col passar del tempo, il senso di una presenza personale cessa in lei. Si sente sola e abbandonata. È questa la notte oscura dell'anima. Alla fine, però, comincia a comprendere che questa nuova forma d'esperienza, la cognizione, priva d'immagini e di emozioni, di qualche grande forza impersonale, è superiore all'antica, e rappresenta un avvicinamento piú intimo alla realtà ultima. Il caso di Maria Lataste è particolarmente interessante perché la sua ignoranza della letteratura mistica preclude la possibilità che essa imiti, deliberatamente o inconsciamente, qualche altro mistico. La sua esperienza le appartiene completamente. Allevata nella credenza tradizionale che Dio sia una persona, essa scopre gradatamente con la intuizione diretta che Egli non è una persona; e, almeno per un certo tempo, la scoperta l'addolora considerevolmente. Per i cristiani ortodossi, ripeto, la oscura notte dell'anima sembra essere un orrore a cui non si può sfuggire.

È abbastanza significativo che questa forma particolare di angoscia spirituale non venga provata dai cristiani non ortodossi, né da quei mistici non cristiani che professano una religione che considera Dio come impersonale. Per esempio il piú notevole dei tardi mistici medioevali, l'autore di *The Cloud of Unknowing*, non menziona alcuna fase di angoscia spirituale. Il fatto è che non ha ragione di essere angosciato. Fin dall'inizio egli è preoccupato del Dio Padre piú che del Figlio; e fin dall'inizio egli presume che Iddio sia impersonale. Non deve perciò abbandonare con dolore nessuna credenza amata. La dottrina da cui parte viene realmente confermata dalla intuizione diretta della realtà ultima cui arriva nei suo

momenti di esperienza mistica. Similmente, per quanto mi risulta, non si parla mai di niente di simile alla Notte dei Sensi nella letteratura buddista o nel misticismo indú. Qui di nuovo, la credenza dalla quale parte il mistico orientale, è in accordo con la testimonianza della sua esperienza. Egli non deve rinunciare ad alcuna credenza preziosa per lui; perciò l'illuminazione non gli impone alcuna angoscia spirituale.

Tutti gli scrittori appartanenti alla grande tradizione della teologia mistica cristiana hanno insistito sulla necessità di purgare la mente da qualunque immagine, durante la meditazione sulla realtà ultima. Da Clemente di Alessandria, che morí al principio del terzo secolo e che fu il primo scrittore cristiano di teologia mistica, fino a S. Giovanni della Croce, nel sedicesimo, la tradizione è ininterrotta. È convenuto che il tentativo di concepire Iddio nei termini di immagini, e la realtà ultima come avente una forma o una natura descrivibile con le parole, è predestinata all'insuccesso. Nell'ultima parte del sedicesimo secolo si ebbe un rovesciamento completo della tradizione. Questo soggetto è stato trattato con grande ricchezza di dotti dettagli da Dom John Chapman nel suo mirabile saggio sul misticismo cattolico romano, stampato nell'*Enciclopedia di Religione e di Etica* di Hasting ed è sufficiente che io faccia un breve riassunto delle sue conclusioni. « Proprio a quel tempo (la fine del secolo sedicesimo) i teologi dogmatici insorgevano contro la teologia mistica. I grandi domenicani, seguendo l'esempio di S. Tommaso nella sua *Summa*, la ignoravano; i grandi gesuiti negavano al sua esistenza. » (I gesuiti, naturalmente, erano stati educati con gli esercizi spirituali di S. Ignazio, nei quali si fa ogni sforzo, non per sopprimere le fantasie formatrici di immagini, il peggior ostacolo, secondo S. Giovanni della Croce e i mistici primitivi, sulla via della

intuizione genuina della realtà ultima, ma per svilupparla, se possibile, fino all'allucinazione). Alla metà del secolo diciassettesimo, il cardinal Bona constatava che « la pura preghiera esercitata senza visioni è universalmente respinta dagli scolastici ». Nello stesso periodo, « l'arte cominciò a rappresentare i santi non piú tranquillamente inginocchiati in adorazione, ma mentre agitano le braccia e storcono il collo e roteano gli occhi, in estasi di desiderio sensuale, lacerandosi gli abiti per alleggerire i loro petti ardenti ». Nel frattempo, si era giunti a considerare la contemplazione come « principalmente il gusto sensibile dei misteri, specie di quello della Passione ». (Val la pena di notare che « la tendenza a sostituire la concentrazione super-razionale della volontà con una sub-razionale espansione dei sentimenti » ebbe inizio, almeno nella sfera della religione, non nel secolo diciottesimo, come dice Babbitt, ma nel diciassettesimo). In questa atmosfera non propizia, il misticismo non poteva attecchire; e, come fa notare Dom Chapman, si verificò una penuria quasi completa di mistici cattolici dalla fine del secolo sedicesimo fino ai nostri giorni. A questo proposito è significativa l'osservazione fatta da padre Bede Frost, nella sua *Art of Mental Prayer*, sul fatto che la grande epoca del sacramentalismo ebbe inizio nel secolo diciannovesimo. Durante il Medio Evo si dava molto meno importanza alla religione sacramentale che ai nostri giorni, e molta di piú alla preghiera e, soprattutto, agli esercizi spirituali e alla contemplazione. Un osservatore critico sarebbe giustificato nel notare il fatto come un sintomo di degenerazione. Una religione che dava prima importanza alla necessità di coltivare la volontà dell'uomo e di educare la sua anima per la comunione diretta con la realtà ultima e che ora dà una importanza suprema alla celebrazione dei Sacramenti, (che si ritiene portino

alla infusione della grazia divina) (1) e alla esecuzione di riti intesi a indurre nei partecipanti una « subrazionale espansione di sentimenti », non è certamente in progresso. Peggiora invece di migliorare.

L'allenamento sistematico alla riflessione e alla meditazione rende possibile l'esperienza mistica, la quale è una intuizione diretta della realtà ultima. In tutti i tempi e in ogni parte del mondo, i mistici di prim'ordine hanno sempre convenuto che questa realtà ultima afferrata nel processo della meditazione è essenzialmente impersonale. Questa istruzione diretta di una realtà spirituale impersonale, che pervade tutto l'essere, è in accordo con le scoperte dei maggiori filosofi del mondo.

« Esiste », scrive il professor Whitehead, in *Religion in the Making*, « un largo consenso nella dottrina negativa che l'esperienza religiosa non includa nessuna intuizione diretta da una definita persona o individuo... La prova dell'esistenza di un consenso generale, se pur non universale, nella dottrina che non esista una visione diretta o un Dio personale, può venir trovata soltanto considerando il pensiero religioso del mondo civile... Attraverso l'India e la Cina, il pensiero religioso, fin dove è stato interpretato in forma precisa, rinnega l'intuizione di una personalità ultima sostanziale all'universo. Ciò è vero per la filosofia di Confucio, per quella buddista e per quella indú. Possono esistere delle incarnazioni personali, ma il substrato è impersonale. La teologia cristiana ha anche adottato, in sostanza, la posizione che non esista una intuizione diretta di un simile substrato personale per il mondo. Mantiene la dottrina di un Dio personale come una verità, ma sostiene che la nostra fede è basata su di una illazione. »

(1) Il Concilio di Trento anatemizzò « *si quis dixterit sacramenta novae legis non continere gratiam* ».

Non sembra però che ci sia una ragione che ci costringa, in base alle prove esistenti, a trarre una tale illazione. Inoltre, come ho fatto notare nel capitolo precedente, i risultati pratici nel trarre una simile illazione sono buoni soltanto fino ad un certo punto; oltre quel punto, sono spesso molto cattivi.

Siamo ora in grado di arrischiare qualche conclusione frammentaria circa la natura del mondo e la nostra relazione con esso e coi nostri simili. All'osservatore causale, il mondo sembra esser formato da un grande numero di esistenze indipendenti, alcune delle quali possiedono la vita e coscienza. Fin dai tempi remoti, i filosofi sospettarono che questa opinione del buon senso fosse, almeno in parte, illusoria. Gli indagatori piú recenti, educati nella disciplina della fisica matematica e forniti di strumenti di precisione, hanno fatto delle osservazioni dalle quali si può desumere che tutte le esistenze apparentemente indipendenti sono formate da un numero limitato di tipi di identiche unità di energia. Una ultima identità si nasconde sotto l'apparente diversità fisica del mondo. Inoltre, tutte le esistenze apparentemente indipendenti sono, in fatto, interdipendenti. Frattanto i mistici avevano dimostrato che gli indagatori, allevati alla disciplina della riflessione e della meditazione, potevano ottenere delle esperienze dirette di una unità spirituale nascosta sotto l'apparente diversità della coscienza indipendente. Essi resero chiaro che ciò che sembra il fatto ultimo della personalità non è effettivamente un fatto ultimo, e che è possibile agli individui trascendere i limiti della personalità e fondere la loro coscienza particolare in una coscienza piú vasta e impersonale dietro la mente personale.

Alcuni hanno negato la possibilità stessa di una coscienza personale. McTaggart, per esempio, asserisce che « non può esistere un'esperienza che non sia esperimen-

tata da un io, perché ciò sembra evidente, non come parte del significato dei termini, ma come una verità sintetica circa l'esperienza. Questa verità è ultima. Non può venire difesa contro attacchi, ma sembra al di là di ogni dubbio. Quanto piú chiaramente noi ci rendiamo conto della natura dell'esperienza, o della conoscenza, della volizione e dell'emozione, tanto piú chiaramente appare che ognuna di queste non sarebbe possibile che come esperienza di un io ». Questo ci riporta una volta di piú alla connessione tra il sapere e l'essere. A chi si trova al comune livello dell'essere, sembra veramente « evidente come verità sintetica sull'esperienza » che tutte le esperienze debbano essere sperimentate da un io. Per tali persone « questa verità è ultima ». Ma essa non è ultima per chi abbia scelto di intraprendere l'educazione mistica nella virtú e nella riflessione. Per questi è evidente, « come verità sintetica sull'esperienza », legittimamente dedotta dai fatti empirici o dalla loro intuizione diretta, che esiste un'esperienza che non è l'esperienza personale di un io. Tale esperienza non è precisamente emozione né volizione, e nemmeno conoscenza ordinaria. Emozione, volizione e conoscenza sono le forme di esperienza note all'io che vive sul piano comune dell'essere. L'esperienza nota a chi adempie le condizioni etiche e intellettuali che permettono all'individuo di passare a un altro livello dell'essere, non è la loro propria emozione, volizione o conoscenza, ma una coscienza senza nome e forse indescrivibile, di specie diversa, una coscienza nella quale il rapporto tra soggetto e oggetto non esiste piú, e che non appartiene piú all'individuo che ne fa l'esperienza.

Il mondo fisico della nostra esperienza quotidiana è un universo particolare scavato nella realtà totale che i fisici deducono essere molto piú grande di lui. Questo universo particolare è differente, non soltanto dal mondo reale, la cui esistenza noi possiamo dedurre anche se non possiamo afferrarla direttamente, ma anche dagli universi particolari abitati dagli altri animali, universi nei quali non potremo mai penetrare, ma circa la cui natura possiamo fare, come ha fatto von Uexkul, delle interessanti congetture speculative. Ogni tipo di creatura vivente abita un universo la cui natura è determinata e i cui limiti sono imposti dalle speciali insufficienze dei suoi organi sensorî e della sua intelligenza. Nell'uomo l'intelligenza si è tanto sviluppata da renderlo capace di dedurre l'esistenza ed anche, fino a un certo punto, la natura del mondo reale al di fuori del suo universo particolare. La natura degli organi dei sensi e l'intelligenza degli esseri viventi vengono imposte dalla necessità biologica o dalla convenienza. Gli strumenti della conoscenza sono sufficienti per permettere ai loro possessori di sopravvivere. Degli strumenti di conoscenza meno inadeguati potrebbero, non soltanto non portare nessun vantaggio biologico, ma costituire un vero svantaggio. Esseri umani individuali sono riusciti a trascendere i limiti dell'universo particolare all'uomo, solamente in quanto sono stati alleggeriti dalla pressione biologica. Un'individuo può essere alleggerito in due modi da questa pressione: dall'esterno, grazie agli sforzi altrui; e dall'interno, grazie ai suoi propri sforzi. Se egli deve trascendere i limiti dell'universo particolare dell'uomo, deve far parte di una comunità che lo protegga contro l'inclemenza dell'ambiente e gli renda facile la soddisfazione dei suoi bisogni fisici. Ma questo non è sufficiente. Deve anche esercitarsi nell'arte di essere spassionato e disinteressato, deve coltivare la curiosità intellettuale fine a sé stessa e non per l'utile che ne potrebbe trarre come animale.

La concezione moderna dei rapporti intellettuali dell'uomo con l'universo fu anticipata dalla dottrina bud-

dista che afferma che il desiderio è la sorgente dell'illusione. La mente è libera dall'illusione nella misura in cui ha dominato il desiderio. Questo non è vero soltanto per lo scienziato, ma anche per l'artista e per il filosofo. Soltanto una mente disinteressata può trascendere il senso comune e oltrepassare i limiti della vita animale o di quella umana media sensuale. Il mistico mostra il disinteresse nel piú alto grado possibile all'essere umano, ed è perciò capace di trascendere i limiti ordinari in modo piú completo che lo scienziato, l'artista e il filosofo. Ciò che egli scopre oltre i confini dell'universo dell'uomo medio sensuale è una realtà spirituale che permea e unisce tutte le esistenze apparentemente separate, una realtà nella quale può fondersi e dalla quale può trarre poteri morali e anche fisici che vengono generalmente considerati come super-normali.

La realtà ultima che può venir scoperta da chi riesce a modificare il suo essere in modo da potere avere una conoscenza diretta di tale realtà, non è, come abbiamo visto, una persona. Poiché non è personale, non sarebbe legittimo attribuirle delle qualità etiche. « Dio non è buono », disse Eckhart, « Io sono buono ». La bontà è un mezzo col quale gli individui possono superare l'illusione di avere delle esistenze completamente indipendenti, e possono elevarsi al livello dell'essere al quale diventa possibile, con la riflessione e la meditazione, realizzare il fatto della sua unità con la realtà ultima, conoscerla e, in una certa misura, associarvisi effettivamente. Questa realtà ultima è « la pace di Dio che oltrapassa ogni comprensione »; la bontà è il mezzo per poterla avvicinare. « Gli esseri finiti », nelle parole di Royce, « sono sempre quali sono, in virtú di una *disattenzione* che li rende ciechi verso i loro reali rapporti con Dio e coi loro simili ». Questa disattenzione è il frutto, secondo l'espressione buddista, del desiderio.

Noi trascuriamo di fare attenzione ai nostri veri rapporti con la realtà ultima e, attraverso questa, coi nostri simili, perché preferiamo attendere alla nostra natura animale e a far strada nel mondo. È ovvio che non possiamo mai ignorare completamente l'animale che è in noi e i suoi bisogni biologici. Il nostro isolamento non è una completa illusione. L'elemento di specificità delle cose è un brutto fatto di esperienza. La diversità non può venir ridotta all'identità completa neanche nella teoria scientifica e filosofica, tanto meno nella vita vissuta dal corpo, ossia da un tipo particolare di quelle unità d'energia che in ultimo sono identiche. Non è compatibile con la natura delle cose il non fare attenzione all'animale che è in noi; ma, nelle condizioni della vita civile, non è certo necessario dargli molta attenzione, o tutta. La bontà è il metodo per mezzo del quale la nostra attenzione viene distolta dall'argomento singolarmente noioso della nostra animalità e del nostro isolamento individuale. La riflessione e la meditazione aiutano la bontà in due modi: producendo, per usare le parole di Babbitt, « una concentrazione superrazionale di volontà » e rendendo possibile alla mente di rendersi conto, non soltanto teoricamente, ma anche per intuizione diretta, che l'universo particolare dell'uomo sensuale medio non è identico all'insieme dell'universo. Inversamente, la bontà aiuta la meditazione staccandola dall'animalità e rendendo cosí possibile alla mente di prestare attenzione ai suoi veri rapporti con la realtà ultima e cogli altri individui. La bontà, la meditazione, l'esperienza mistica e l'ultima realtà impersonale scoperta con l'esperienza mistica sono in rapporto organico. Questo fatto ci libera dai timori espressi dal dottor Albert Schweitzer nel suo recente libro sul pensiero indiano. « Il misticismo », egli dice, « è l'opinione giusta sul mondo; ma, per quanto giusta,

non è soddisfacente nel suo contenuto etico. La realtà ultima del mondo non è morale (Dio non è buono) e il mistico che si unisce a questa realtà ultima si unisce con un essere non-morale, perciò lui stesso non è morale ». Ma questo è puro verbalismo e non tien conto dei fatti reali dell'esperienza. Non è possibile che il mistico faccia attenzione ai veri rapporti con Dio e coi suoi simili, se non ha prima distaccata questa attenzione dalla sua natura animale e dalla preoccupazione del suo successo sociale. Ma non può distaccare la sua attenzione da queste cose se non praticando ostinatamente e coscientemente le piú alte moralità. « Dio non è buono »; ma se io voglio ottenere anche la piú piccola conoscenza di Dio, devo essere buono sia pure in misura minima; e se voglio giungere alla conoscenza massima di Dio che può essere raggiunta da un essere umano, devo essere buono quanto è dato di esserlo ad un essere umano. La virtú è il preliminare essenziale all'esperienza mistica. E questo non è tutto. Non esiste nemmeno una incompatibilità teorica tra una realtà ultima, impersonale e perciò non morale, e l'esistenza di un ordine morale sul piano umano. L'indagine scientifica ha dimostrato che il mondo è una diversità permeata da una identità di sostanza fisica; l'esperienza mistica attesta l'esistenza di una unità spirituale che pervade la diversità delle coscienze separate. È difficile esprimere un'opinione circa la relazione tra l'unità fisica sottostante e l'unità spirituale sottostante. E non è necessario, a questo proposito, esprimerne una. Il fatto che importa al nostro scopo presente è che sia possibile scoprire l'unità fisica e spirituale che sta sotto le esistenze indipendenti, (indipendenti in parte soltanto apparentemente, in parte in realtà, almeno per gli esseri sul nostro piano d'esistenza), delle quali è formato il nostro universo del senso comune. Ora, è un fatto d'esperienza che possiamo accentuare il nostro isolamento dagli altri esseri e dalla realtà ultima del mondo, o accentuare la nostra unità con questo o con quelli. Almeno fino ad un certo punto, la nostra volontà è libera a questo proposito. Gli esseri umani sono creature che, in quanto sono animali e persone, tendono a considerarsi esistenze (indipendenti, collegate tutt'al piú da legami puramente biologici, ma che, in quanto si elevano al disopra dell'anima e della personalità, possono percepire di esser parte connesse di un tutto fisico e spirituale incomparabilmente piú grande di loro. Per tali esseri, il comandamento morale fondamentale è: Dovete realizzare la vostra unità con tutto l'essere. Ma l'uomo non può realizzare la sua unità con gli altri uomini e con la realtà ultima, se non pratica la virtú dell'amore e della comprensione. L'amore, la compassione e la comprensione o intelligenza, sono le virtú primarie nel sistema etico, le virtú organicamente in relazione con ciò che si può chiamare la concezione scientifica-mistica del mondo. La realtà ultima è impersonale e non-etica; ma se vogliamo realizzare le nostre vere relazioni con la realtà ultima e i nostri simili, dobbiamo praticare la moralità, e (poiché nessuna personalità può imparare a trascendere sé stessa se non è ragionevolmente libera dalle coercizioni esterne) rispettare la personalità altrui. La fede in un Dio personale ha portato troppo spesso a un dogmatismo teorico e ad una intolleranza pratica, a un costante rifiuto di rispettare la personalità e ha portato a commettere ogni specie di iniquità nel nome di una divinità personale e morale.

« Il fatto dell'instabilità del male » usando le parole del professor Whitehead, « è l'ordine morale del mondo. » Il male è ciò che porta all'isolamento; e ciò che porta all'isolamento è auto-distruttore. Questa autodistruzione del male può essere improvvisa e violenta,

come quando l'odio micidiale sfocia in un conflitto che porta alla morte di chi odia; può essere graduale, come quando un processo degenerativo finisce nell'impotenza e nell'estinzione; o può essere riformatore, come quando un lungo cammino di male porta alla nausea e al disgusto della distruzione e della degenerazione, tanto da indurre a cambiare strada, trasformando cosí il male in bene.

La storia evolutiva della vita illustra chiaramente l'instabilità del male, nel senso in cui è stato definito piú sopra. La specializzazione biologica può venir considerata come una tendenza da parte di una specie a persistere nel suo isolamento; e il risultato della specializzazione, come abbiamo visto, è o negativamente disastroso, nel senso che preclude la possibilità di ulteriori progressi biologici, o positivamente disastroso, nel senso che porta all'estinzione della specie. Nello stesso modo, la competizione intraspecifica può venir considerata come l'espressione di una tendenza da parte degli individui in relazione tra di loro ad insistere sul loro isolamento e sulla loro indipendenza; gli effetti della competizione intra-specifica sono, come abbiamo visto, quasi totalmente cattivi. Inversamente, le qualità che hanno portato al progresso biologico sono quelle che rendono possibile agli esseri individuali di sfuggire al loro isolamento: l'intelligenza e la tendenza alla cooperazione. L'amore e la comprensione hanno valore anche sul piano biologico. L'odio, l'incoscienza, la stupidità e tutto ciò che porta ad aumentare l'isolamento sono le qualità che hanno infatti storicamente portato o all'estinzione di una specie, o hanno portato a farla divenire un fossile vivente, incapace di un ulteriore progresso biologico.

XV

ETICA

OGNI cosmologia ha un'etica che le corrisponde. L'etica corrispondente alla cosmologia tracciata nel capitolo precedente ha come princípi fondamentali le seguenti proposizioni: il bene è ciò che tende all'unità; il male è ció che tende all'isolamento. Riferendo questi termini alla fraseologia impiegata nei primi capitoli, possiamo dire che l'isolamento è attaccamento, e che senza il non-attaccamento nessun individuo può raggiungere l'unità con Dio, o, attraverso Iddio, con altri individui. Nei paragrafi che seguono cercherò di illustrare l'applicazione dei nostri princípi etici alla vita.

Il bene e il male esistono sul piano del corpo e delle sue sensazioni, su quello delle emozioni e su quello dell'intelletto. In pratica questi piani non possono venir separati. Gli eventi che si producono su uno di questi piani hanno il loro riscontro in quelli che si producono negli altri piani del nostro essere. È necessario tener sempre presente questo fatto quando si classificano i fenomeni come fisici, emotivi, intellettuali. Ma, purché ciò non sia dimenticato, non c'è niente di male a esprimersi in tal modo. Questa particolare classificazione, come tutte le altre, non tien conto della complessità della vita reale; ma in compenso ha il merito di essere molto comoda.

Cominciamo col considerare il bene ed il male sul piano corporeo. In generale si può dire che ogni sensa-

zione fisica intensa, tanto di piacere che di dolore, tende a portare l'individuo che la prova ad identificarsi con questa sensazione. Egli smette persino di essere sé stesso e diventa soltanto una parte del suo corpo: quell'organo dal quale gli viene il piacere o il dolore. Trascender sé stessi diventa cosí doppiamente difficile, benché naturalmente ciò non sia impossibile, come è provato da molti esempi di equanimità e di non-attaccamento verificatosi durante sofferenze o gioie intense. Comunque, in genere, un eccesso di gioia e di dolore spinge all'isolamento. Tutti i contemplativi orientali insistono enfaticamente sull'importanza della salute fisica come condizione dell'unione spirituale con la realtà ultima. Esistono tra i cristiani due scuole di pensiero: quella che raccomanda la mortificazione, e quella che insiste sull'importanza della salute. Pascal può esser citato come un rappresentante della prima scuola, e l'autore anonimo di *The Cloud of Unknowing* come quello della seconda. Per Pascal la malattia è la condizione veramente cristiana; perché, liberando automaticamente gli uomini da qualcuna almeno delle loro passioni, li libera da ogni specie di tentazione e di distrazione, e li prepara a vivere secondo la teoria etica cristiana. Pascal ignora il fatto che la malattia può creare tante tentazioni e distrazioni quante ne sopprime: distrazioni in forma di malessere e di dolore, tentazioni nella forma quasi irresistibile del non pensare che a sé stessi. C'è tuttavia, un elemento di verità nella dottrina di Pascal. La malattia o l'insufficienza fisica, quando non siano eccessive, possono agire come un memento che le cose di questo mondo non sono importanti come sembrano all'arrivista animale e sociale che esiste in noi. Una mente che abbia fatto questa scoperta e che riesca poi, come risultato di un tirocinio adatto, ad ignorare le distrazioni del dolore e a superare

la tentazione di pensare esclusivamente al suo corpo malato, ha fatto dei buoni progressi verso quella « concentrazione super-razionale della volontà » alla quale mira l'auto-educazione religiosa. Nel proclamare il valore della malattia, Pascal difende il metodo di tirocinio fisiologico per mezzo del dominio sul dolore. Abbiamo già visto che questo metodo è pericoloso; troppo di frequente il dolore non vien dominato ma domina, e porta all'attaccamento invece che al non-attaccamento.

Poiché cosí è, possiamo capire perché l'autore di *The Cloud of Unknowing* abbia scelto il punto di vista opposto a quello di Pascal. Per lui la malattia rappresenta un serio ostacolo sul cammino della vera devozione verso Dio e deve di conseguenza venir calcolata come una forma di peccato. Il passo in cui egli commenta certi sintomi di ciò che noi oggi chiameremmo « nevrosi » è cosí interessante che non mi pèrito di citarlo per intero. « Alcuni uomini », egli scrive, « sono cosí imbarazzati da curiose abitudini di comportamento del loro corpo che nell'ascoltare torcono la testa curiosamente da un lato ed alzano il mento; stanno a bocca aperta come se ascoltassero con questa e non con gli orecchi. Altri, nel parlare, puntano le dita sul loro petto o su quello di coloro con cui parlano; altri non possono star in piedi, né seduti, né a giacere tranquilli, senza dimenare i piedi e giocherellare con le mani; altri, mentre parlano, agitano le braccia a tempo con le loro parole, come se nuotassero in alto mare. Altri ancora, ad ogni parola, sorridono e ridono come ragazzine sogghignanti o giocolieri burloni... Non dico che tutte queste abitudini siano dei gran peccati, né che tutti coloro che le hanno siano dei grandi peccatori. Ma, se queste abitudini disdicevoli e disordinate dominano l'individuo al punto che non ne possa fare a meno se vuole, dico allora che sono indizio di superbia e di ricercatezza dello spi-

rito, e di esibizionismo e di brama disordinata di conoscenza; e sono specialmente indizio di instabilità di cuore e di irrequietezza di mente, e piú specialmente della mancanza di ciò che è l'argomento di questo libro » (ossia la meditazione come addestramento all'esperienza mistica).

Questa identificazione delle deficienze fisiche col peccato può sembrare in qualche modo dura e inumana. Ma, se si deve giudicare il peccato dai suoi risultati, allora naturalmente l'autore di *The Cloud of Unknowing* ha perfettamente ragione di considerare tra i peccati ogni abitudine o stato corporeo che porti l'individuo a concentrarsi nel suo isolamento, e che gli impedisce di prestare attenzione alle sue vere relazioni con Dio e coi suoi simili, rendendogli cosí impossibile l'attuazione cosciente dell'unione con loro. Sul piano del corpo, la malattia deve generalmente venire considerata come un peccato. Perché, per mezzo della malattia e del dolore, come per mezzo del piacere estremo, il corpo insiste nel suo isolamento e costringe la mente ad identificarsi con lui.

Il detto « a chi ha sarà dato e a chi non ha sarà tolto anche ciò che ha », è assai duro; ma esso è per l'appunto un riassunto estremamente succinto ed accurato degli eventi della vita morale. Coloro che peccano fisicamente coll'avere qualche difetto corporeo, possono essere costretti a pagare per questo difetto in modo emotivo e intellettuale, oltre che fisico. Alcuni ammalati sono capaci di compiere lo sforzo quasi sovrumano che trasforma lo svantaggio di un difetto fisico in un trionfo spirituale. Agli altri vien tolto anche ciò che possiedono intellettualmente ed emotivamente. Perché? Perché, sul piano corporeo, appartengono alla categoria di coloro che non hanno. « Gli uomini possono essere scusabili », dice Spinoza, « e tuttavia non raggiungere la felicità ed

essere tormentati in mille modi. Un cavallo è scusabile di essere un cavallo e non un uomo; tuttavia egli deve necessariamente essere un cavallo e non un uomo. Chi non può imporre una regola alle sue passioni, né tenerle a freno per rispetto alla legge, mentre può essere scusato sul terreno della debolezza, sarà tuttavia incapace di godere la tranquillità dello spirito e la conoscenza e l'amore di Dio; e sarà inevitabilmente perduto. » Si può perdonare alla debolezza ma, finché questa esiste, nessun perdono può impedirle di produrre i suoi risultati abituali. Questi risultati si manifestano nella vita presente, e, se esiste qualche forma di sopravvivenza alla morte corporea, senza dubbio si manifesteranno in qualsiasi esistenza futura.

Il sesso è un'attività fisica e al tempo stesso emotiva e intellettuale. Se lo esamino qui, non è perché lo ritenga piú fisico che emotivo o intellettuale, ma soltanto per ragioni di comodità. È un fatto empirico di esperienza e di osservazione che l'attività sessuale porta talvolta a realizzare l'unità di un individuo con un altro, e, attraverso questo, con la realtà del mondo; talvolta, al contrario, tende ad intensificare l'isolamento individuale. In altre parole, il sesso porta talvolta al non-attaccamento e tal altra all'attaccamento; talvolta è un bene e talvolta è un male.

Sul piano del corpo, il sesso è un male quando prende la forma di una inclinazione fisica. (Tutto quello che può esser detto sul sesso a questo proposito è vero anche, *mutatis mutandis*, per le altre forme di inclinazione fisica, per esempio all'alcool, alla morfina e alla cocaina). Come le droghe che generano abitudine, cosí il sesso che genera un'abitudine è un male perché costringe la mente ad identificarsi con una sensazione fisica e non le permette di pensare a niente altro che alla sua esistenza animale isolata. L'inclinazione non

può venir distrutta per mezzo delle sazietà, ma tende, se vi si indulge, a diventare ben piú di una semplice abitudine, una ossessione demoniaca. Questo, naturalmente, è specialmente vero nel caso di individui molto coscienti e civilizzati, di individui che sanno quello che fanno, ma che si sono tuttavia lasciati asservire dalla loro inclinazione. Per i membri non civilizzati di quelle che J. D. Unwin ha chiamato "zoistiche", o per gli strati zoistici delle società civili, la inclinazione sessuale è soltanto una abitudine piacevole alla quale essi indulgono con la coscienza tranquilla. Ciò impedisce loro di accumulare quell'energia che li renderebbe capaci di diventare coscienti di sé, di riflettere sullo strano mondo che li circonda e di giungere alla civiltà; ma poiché non se ne rendono conto, non gliene importa. Non è cosí per gli individui civili e coscienti di sé. Di questi non si può dire che non sanno ciò che fanno. Lo sanno anche troppo bene; sanno esattamente ciò che fanno e ciò che perdono in questo processo. Per essi, l'inclinazione è una reale ossessione. Il dèmone che li possiede li costringe a fare ciò che essi sanno che fa loro del male, e che, con la parte migliore del loro essere, non vorrebbero fare. La natura di questa ossessione demoniaca è descritta con potenza incomparabile da Baudelaire nei *Fleurs du Mal*.

Une nuit que j'étais près d'une affreuse Juive,
Comme au long d'un cadavre un cadavre étendu...

L'inclinazione persiste, la vera ossessione da parte di un demonio che vuole malignamente l'infelicità delle sue vittime, anche quando tutto il piacere fisico è esaurito, anche malgrado il disgusto e la nausea. Come la virtú, riceve la propria ricompensa, e la ricompensa che riceve è miseria e tormento del corpo e della mente.

Jamais vous ne pourrez assouvir votre rage,
Et votre châtiment naîtra de vos plaisir.

Jamais un rayon frais n'éclaira vos cavernes;
Par les fentes des murs des miasmes fiévreux
Filent en s'enflammant ainsi que des lanternes,
Et pénètrent vos corps de leurs parfums affreux.

L'âpre stérilité de votre jouissance
Altère votre soif et roidit votre peau,
Et le vent furibond de la concupiscence
Fait claquer votre chair ainsi qu'un vieux drapeau.

Loin des peuples vivants, errantes, condamnées,
A travers les déserts courrez comme des loups;
Faites votre destin, âmes désordonnées,
Et fuyez l'infini que vous portez en vous.

L'ultima linea ricorda irresistibilmente la frase di Royce circa il fatto che « gli esseri finiti sono sempre quali sono, in virtú di una *disattenzione* che sul momento li acceca, sui loro reali rapporti con Dio e con gli altri esseri ». L'essere dedito a un vizio è reso cieco dalla sua inclinazione nei confronti di quell'« infinito che porta in sé », nei confronti dei « suoi reali rapporti con Dio » e con gli altri esseri. Al tempo stesso, si rende generalmente conto, se pur soltanto per una specie di nostalgia, per un desiderio senza speranza di ciò che gli manca, che "l'infinito" esiste in lui, e che i suoi "reali rapporti con Dio" sono quelli di una parte rispetto al suo tutto. Si rende conto di questo fatto e ne soffre; e, al tempo stesso, il dèmone che ha evocato perché lo possieda, aumenta deliberatamente la sua sofferenza, forzandolo a « fuggire l'infinito che porta in sé », a rifiutarsi, coscientemente e deliberatamente, a prestare attenzione ai "suoi reali rapporti con Dio".

Il sesso rappresenta un male non soltanto quando

prende la forma di una inclinazione fisica. Ma anche quando si manifesta come un modo di soddisfare la cupidigia di potere e la brama dell'arrivista verso la posizione e la distinzione sociale. L'amore, (e questo è vero non soltanto per quello sessuale, ma anche per quello materno) può essere soltanto un mezzo per imporre all'amato il volere di chi ama. Tra il marchese di Sade, con le sue fruste e i suoi temperini, e la madre appassionata ma tirannica, che rende schiavo il figlio per poterlo meglio dominare, esistono delle differenze ovvie di metodo e di grado, ma nessuna differenza fondamentale di specie. In questi casi, la parte attiva, insistendo sul suo diritto di essere prepotente, di comandare e di dirigere, insiste con ciò nel suo isolamento. Al tempo stesso, rifiutandosi di rispettare la personalità altrui, l'amante imperioso rende impossibile alla sua vittima adorata di prestare attenzione a quell'« *infini que vous portez en vous* ». L'inclinazione degrada soltanto colui che vi si dedica. La brama di potere non danneggia soltanto la persona che la prova, ma anche la o le persone alle cui spese tale brama vien soddisfatta. Il non-attaccamento diventa impossibile per entrambe le parti.

Il sesso come un mezzo per soddisfare la vanità sociale è un male appena minore di quando è usato per soddisfare la brama di potere. Alcuni individui non sposano una persona, ma il denaro, un titolo, la posizione sociale. Qui il sesso diviene strumento di avarizia ed ambizione, passioni che oscurano la realtà e portano l'isolamento al massimo grado. Altri sposano la bellezza o la distinzione col solo scopo di poterne vantare il possesso esclusivo agli occhi del mondo invidioso. Questa è una forma speciale della brama di possesso, un'avarizia il cui oggetto non è formato dal denaro ma da un essere umano e dalle sue qualità sociali. Questa brama

di possesso può accecare e isolare come l'avarizia comune, e può recare alla persona posseduta un danno quasi grande quanto quello che la brama di potere legata al sesso o all'amore materno porta alla sua vittima adorata e tormentata.

Non sempre il sesso è un vizio né è sempre usato come strumento di dominio o come espressione di vanità e di snobismo. È anche, altrettanto spesso, il metodo col quale gli individui non egoisti e non avidi giungono all'unione coi loro simili e, indirettamente, col mondo che li circonda. « Tutto il mondo ama chi ama », e, inversamente, chi ama, ama il mondo tutto. « Quella violenza con la quale talvolta un uomo adora una creatura è soltanto una scintilla di quell'amore verso tutti che nasconde nella sua natura. Quando si adorano le perfezioni e le bellezze di qualche creatura particolare, non è che si amino troppo queste, ma troppo poco tutto il resto delle cose. Non si è mai amato troppo qualcosa in questo mondo, ma molte cose sono state amate in modo sbagliato, e tutte in misura troppo scarsa.» Traherne avrebbe potuto aggiungere (ciò che è stato notato da molti poeti e romanzieri) che, « quando si adorano le perfezioni e le bellezze di una creatura particolare », molto spesso si è portati ad amare le altre creature. Inoltre, in molti casi, essere innamorati è aver raggiunto uno stato nel quale diventa possibile una intuizione diretta della natura essenzialmente degna di amore della realtà ultima. « Che mondo sarebbe questo, se tutto fosse amato come dovrebbe essere! » Per molti individui « tutto è amato come dovrebbe essere » soltanto quando essi amano « una creatura particolare ». La cinica saggezza popolare afferma che l'amore è cieco. Ma forse, in realtà, ciechi sono coloro che non sono innamorati e che perciò non possono accorgersi di come il mondo sia bello e adorabile.

Dobbiamo ora considerare brevemente la relazione dell'attività sessuale con quella mentale negli individui, e con le condizioni culturali della società. Questo argomento è stato discusso dal compianto dottor J. D. Unwin, la cui opera monumentale *Sesso e cultura* è di massima importanza. Le conclusioni di Unwin, basate su di un ricchissimo materiale dimostrativo accuratamente vagliato, possono riassumersi nel modo seguente. Tutte le società umane si trovano in uno di questi quattro stadi culturali: zoistico, umanistico, deistico e razionalistico. Tra queste società, la zoistica dimostra il minimo di energia sociale e mentale, la razionalistica il massimo. Dalle indagini risulta che le società che mostrano il minimo di energia sono quelle dove non è imposta la continenza prenuziale e dove sono maggiori le opportunità di licenza sessuale dopo il matrimonio. La condizione culturale di una società cresce in proporzione esatta di quanto essa imponga restrizioni pre e postnuziali alle possibilità sessuali.

« Tutte le società deistiche impongono la castità prenuziale; viceversa, tutte le società che impongono la castità prenuziale si trovano in condizioni deistiche.

« Esiste qualche rapporto causale tra la continenza obbligatoria e il pensiero, la riflessione, l'energia che producono il cambiamento da uno stadio culturale ad un altro?

« Una cosa è certa: se esiste un rapporto causale, la continenza deve aver causato il pensiero, e non il pensiero la continenza. »

E ancora, « la potenza di pensiero è innata; in modo simile, è innato il potere di esplicare energia sociale; ma tanto l'energia sociale che quella mentale non si possono manifestare che in certe condizioni ». Queste

condizioni sorgono quando le possibilità sessuali sono ridotte al minimo. Le società civili si possono dividere in diversi strati che rappresentano ogni tipo di condizione culturale, dalla zoistica alla razionalistica. « Entro la società, il gruppo soggetto alla maggiore continenza mostra la maggiore energia e domina la società. » Il gruppo dominante determina la condotta dell'insieme della società. Finché almeno uno stato della società impone ai suoi membri la continenza prenuziale e limita le possibilità postnuziali per mezzo di una stretta monogamia, tutto l'insieme si comporterà come una società civile.

L'energia prodotta dalla continenza sessuale comincia a manifestarsi come energia "espansiva" e porta a una aggressività della società, che conquisterà i suoi vicini meno energici, che fonderà delle colonie, svilupperà il suo commercio, ecc. Ma « quando la tradizione rigorosa (di restrizione sessuale) è trasmessa da un seguito di generazioni, l'energia diventa produttiva ». L'energia produttiva non si manifesta soltanto con l'espansione; ma si applica alla scienza, alla speculazione filosofica, all'arte, alle riforme sociali. Dove l'energia produttiva persiste per un certo periodo, entra in gioco un fattore che il dottor Unwin chiama "entropia umana". L'entropia umana è la tendenza innata verso un aumento di raffinatezza e di accuratezza, che si manifesta appena si verifichino delle condizioni sociali adatte.

« Nessuna società può spiegare dell'energia sociale produttiva a meno che la generazione seguente non erediti un sistema sociale nel quale le possiblità sessuali siano ridotte al minimo. Se questo sistema vien conservato, si creerà una tradizione sempre piú ricca, raffinata dalla entropia umana ».

Per dir proprio le cose come stanno, nessuna società

civile ha tollerato molto a lungo le limitazioni che riducono al minimo le possibilità sessuali. Nel giro di poche generazioni le regole che impongono alle femmine una assoluta continenza prenuziale e un matrimonio assolutamente monogamo si rilasciano. Quando ciò avviene, la società o la classe perde la sua energia, e viene sostituita da un'altra società o da un'altra classe i cui membri sono stati resi energici dalla pratica della continenza sessuale. « Talvolta », scrive il dottor Unwin, « si è sentito qualcuno esprimere il desiderio di godere i vantaggi di una cultura elevata e di abolire la continenza obbligatoria. La natura innata dell'organismo umano, comunque, sembra esser tale che questi desideri sono incompatibili e anche contraddittorî... Qualunque società umana è libera di scegliere tra il possesso di una grande energia e il godimento della libertà sessuale; l'evidenza dimostra che non si può godere di entrambe per piú di una generazione ».

Abbiamo visto che, effettivamente, nessuna società ha acconsentito a conservare per molto tempo la tradizione della continenza prenuziale e della monogamia assoluta. Ma è anche vero che finora queste tradizioni si sono sempre associate all'oppressione delle donne e dei bambini. Nelle società deistiche, le mogli sono state considerate come schiave o come semplici oggetti che non possiedono entità legale. L'uso e la legge le ha lasciate in balía dei loro mariti. Discutendo questo fatto, il dottor Unwin azzarda l'opinione « che fosse il destino di diseguaglianza delle donne, e non la continenza obbligatoria, a causare il decadere della monogamia assoluta. Nessuna società è ancora riuscita a regolare i rapporti tra i sessi in modo che le possibilità sessuali rimangano al minimo per un periodo prolungato. La conclusione che io traggo da questa evidenza storica è che, se si desidera raggiungere questo risultato, i sessi

debbono essere prima posti in condizione di completa eguaglianza legale.

In questo brevissimo riassunto non ho certamente dato una idea adeguata del notevolissimo libro del dottor Unwin; ma, pur dandone una idea inadeguata, non credo di avere svisato le sue principali conclusioni. L'evidenza di tali conclusioni è cosí completa che non vedo come potrebbero venir respinte. Queste conclusioni sembreranno certo poco gradevoli agli attempati superstiti di una generazione liberale. Questi non sono liberali soltanto politicamente, ma anche nel senso in cui sono i "pastori liberali" di Shakespeare (quelli che chiamavano delle piante selvatiche con un nome osceno). Essi sono stati « sentiti dichiarare », spesso e ad alta voce, che « desiderano godere i vantaggi della cultura elevata e abolire la continenza obbligatoria ». Vivendo, come essi fanno, su un capitale di energia accumulata da una precedente generazione di monogami, le cui mogli giunsero a loro *virgines intactae*, essi possono trarre il miglior partito da entrambi i mondi durante la loro vita. Le ricerche del dottor Unwin, però, hanno accertato che questo non sarà possibile ai loro figliuoli.

Se le conclusioni del dottor Unwin sono fondate (ed è difficile credere che non lo siano), come si adattano al nostro schema etico generale? Il primo fatto significativo che va notato è che « la continenza causò il pensiero e non il pensiero la continenza ». Le società zoistiche vivono in una condizione di solidarierà animale. Secondo le parole del dottor Unwin, « si comincia con una società nella quale tutti gli individui sono uniti da forze che non possono capire; questa società non dimostra energia ». Ora, questa solidarietà animale ha certi meriti; è preferibile, per esempio, all'individualismo animale della concorrenza intraspecifica senza restrizioni. Ma questi meriti sono sub-etici; in altre parole, la solida-

rietà animale è al di sotto del bene e del male; gli individui al livello zoistico si preoccupano troppo dell'indulgenza sessuale senza restrizione e ne sono troppo completamente devitalizzati per poter fare attenzione « alla loro vere relazioni con Dio e con gli altri individui ». La coscienza è la condizione di ogni condotta morale superiore a quella degli animali. L'individuo non può trascendere sé stesso, se prima non impara a essere conscio di sé e dei suoi rapporti con gli altri individui e col mondo. Una certa continenza sessuale è la condizione pregiudiziale della coscienza e delle altre forme di energia mentale, conative ed emotive quanto conoscitive. Ma non è necessario che la condizione pregiudiziale della condotta morale sia essa pure morale. Per dire la verità, l'energia sviluppata dalla continenza sessuale è stata spesso diretta verso fini immorali. L'energia sociale e morale può essere comparata all'energia idraulica; può venir usata per qualunque scopo che l'uomo si proponga: per opprimere i deboli e sfruttare i poveri, come per esplorare i segreti della natura, per creare dei capolavori d'arte e per stabilire l'unione con la realtà ultima.

La castità rappresenta una delle virtú maggiori, in quanto senza di essa le società mancano di energia e gli individui sono condannati all'incoscienza perpetua, all'attaccamento e all'animalità. In un altro senso, però, la castità può venir considerata una virtú minore; perché, con le altre virtú minori, come il coraggio, la prudenza, la temperanza, ecc. può venir usata unicamente come mezzo per aumentare l'efficienza nel far male. Se non vengono guidate dalle virtú maggiori, amore e intelligenza, le virtú minori non sono affatto virtú, ma aiuti alla cattiveria. Storicamente, il puritanesimo è stato associato al capitalismo e al militarismo, alla guerra, alla persecuzione e allo sfruttamento economico, a ogni

sorta di ricerca di potere e di crudeltà. La castità non ha un rapporto necessario con la carità; al contrario, l'organismo umano è costituito in modo che sembra esistere un rapporto naturale tra la continenza forzata e un'energia che è malevole almeno altrettanto spesso quanto è benevola. (Sui risultati politici di questo rapporto si può consultare il *Sub-conscious Europe* del dottor Vergin; il libro contiene l'esposizione troppo enfatica e quindi un po' deformata di un caso interessante). Questa tendenza naturale e, direi quasi, fisiologica della castità di associarsi alla mancanza di carità, non si manifesta soltanto nel periodo nel quale l'energia creata dall'astinenza sessuale è "espansiva", ma anche, per quanto forse con intensità minore, quando è "produttiva".

La castità, quindi, è la pregiudiziale condizione necessaria per qualsiasi specie di vita morale superiore a quella animale. Al tempo stesso, l'energia creata dalla castità ha una tendenza naturale ad essere, nell'insieme, piú dannosa che utile. Realizzando le condizioni con le quali, e con le quali soltanto, è possibile una vita morale piú elevata, noi trasformiamo la nostra natura in modo da rendere piú facile la condotta immorale che quella morale. La nostra natura umana è tale che, se vogliamo realizzare i piú alti ideali etici, dobbiamo fare qualcosa che rende automaticamente piú difficile la realizzazione di questi ideali. Storicamente, il progresso si è sempre associato all'aggressività, la potenzialità di un maggior bene alla realtà di un maggior male. Questa associazione è "naturale" agli esseri costituiti come noi siamo, e può venir spezzata soltanto in seguito a una scelta deliberata, guidata dai piú alti ideali e dalla piú ampia conoscenza dei fatti. Come sempre, il rimedio va cercato nella coscienza e nella buona volontà. Soltanto applicando costantemente le virtú maggiori, carità e

intelligenza, si può impedire che la castità, virtú minore, ma indispensabile, riempia il mondo di un male effettivo cosí come lo riempie di un bene potenziale. Il dottor Unwin suggerisce che il mondo moderno si trova a due sole alternative: può scegliere la continenza e l'energia; o può preferire l'indulgenza sessuale all'energia sociale e mentale. Sarebbe piú esatto dire che esistono tre alternative. In primo luogo, possiamo aumentare le possibilità sessuali pre e postnuziali, nel qual caso le nostre energie sociali e mentali subiranno un declino. Oppure possiamo rendere piú rigido il sistema delle restrizioni sessuali, allo scopo di aumentare la quantità di energia sociale disponibile, senza migliorarne la qualità etica. Questa è la via seguita ora dai dittatori e dagli stati totalitari. Empiricamente e per una specie di istinto, essi sanno molto bene che esiste un rapporto tra il puritanesimo e l'energia, proprio come sanno (come abbiamo fatto notare nel capitolo sull'Educazione) che esiste un rapporto tra la disciplina autoritaria in gioventú e una psicologia militaristica nell'età matura. Associando un sistema di maggiori restrizioni sessuali ad uno di educazione autoritaria, gli attuali governanti delle società totalitarie procurano a sé e ai loro successori una nuova generazione di militaristi fortemente energici. È abbastanza significativo il fatto che in Germania e in Italia l'aumento delle restrizioni sessuali sia unito ad un abbassamento delle condizioni della donna. Nel passato, come il dottor Unwin ha fatto notare, l'assoluta castità prenuziale e la monogamia assoluta si sono sempre associate alla soggezione della donna. Hitler e Mussolini stanno semplicemente impiegando i vecchi mezzi per ottenere i vecchi fini: un aumento di energia. Questa energia ha, come abbiamo visto, una tendenza naturale ad assumere forme nocive; ma, non contenti di questo male spontaneo, i dittatori usano tutti i mezzi a loro disposizione per indirizzare l'energia dei loro sudditi verso un imperialismo aggressivo.

Esiste, infine, una terza alternativa che non è ancora stata mai provata. Possiamo conservare la castità prenuziale e la monogamia assoluta, almeno per le classi dirigenti delle nostre società; ma, invece di associare queste pratiche alla soggezione della donna, possiamo render questa legalmente eguale all'uomo. In questo modo, e soltanto in questo modo, come suggerisce il dottor Unwin, sarà possibile evitare quella rivolta contro la castità che in passato ha portato al declino di società prima ricche di energia. Rendendo tollerabile la castità obbligatoria, queste misure prolungheranno il periodo durante il quale una società produce energia, e lo prolungheranno forse indefinitamente. Ma esse saranno poco efficaci, o nulle, nel migliorare la qualità etica dell'energia prodotta. Anche il processo chiamato "entropia umana" dal dottor Unwin non promette nessun miglioramento etico; aumenta soltanto la raffinatezza e l'accuratezza del pensiero e della sua espressione. Quindi, come la storia dimostra, la continenza sessuale ha avuto i seguenti risultati: la vita morale è stata resa possibile e alcuni almeno dei suoi vantaggi potenziali sono stati realizzati. Frattanto, però, nel processo di creare delle potenzialità di bene, si è prodotto invariabilmente molto male. Il nostro problema consiste nello scoprire il modo di eliminare questo male, il modo di ben indirizzare le energie prodotte dalla continenza sessuale.

Nei capitoli precedenti ho descritto il tipo di espedienti politici, economici, educativi, religiosi, filosofici che si devono usare se si vogliono raggiungere i fini a cui noi tutti dichiariamo di aspirare. L'energia creata dalle restrizioni sessuali è la forza motrice che ci rende possibile concepire questi fini desiderabili ed escogitare

i mezzi per realizzarli. Ci si rende conto, allora, che il problema particolare di moralizzare l'energia prodotta dalla continenza è simile ai problemi generali di realizzare dei fini ideali. Poiché cosí è, non è necessario che io ne discuta piú a lungo. L'argomento si può riassumere in un paio di frasi. La terza soluzione del problema del sesso e l'unica soddisfacente è quella che associa l'accettazione, almeno da parte delle classi dirigenti, della castità prenuziale e della monogamia assoluta con la completa eguaglianza legale tra uomo e donna e all'adozione di un sistema politico, economico, educativo, religioso, filosofico ed etico del tipo descritto in questo libro.

Ho discusso il problema del bene e del male sul piano del corpo e lo stesso problema in rapporto al sesso, come si manifesta su tutti i piani dell'essere. Dobbiamo ora considerare il bene e il male sul piano delle emozioni. C'è ben poco da dire a questo riguardo. Tutti i comuni peccati mortali sono prodotti da emozioni isolate. La collera, l'invidia, la paura si basano sui vari aspetti dell'isolamento animale tra noi e i nostri simili. La pigrizia esiste su tutti i piani, e può essere fisica, emotiva o intellettuale. In tutte le sue forme, la pigrizia è una specie di cattiveria negativa, un rifiuto di fare ciò che va fatto.

Alcuni vizi sono animali, altri sono strettamente umani. I vizi umani generalmente piú pericolosi e piú fertili in risultati dannosi, sono le varie specie di brama di potere, di posizione sociale e di possesso. L'orgoglio, la vanità, l'ambizione e l'avarizia sono un attaccamento ad oggetti di desiderio che esistono soltanto nelle società umane. Essendo completamente dissociati dal corpo, i vizi quali la brama di potere e l'avarizia possono manifestarsi con sorprendente varietà di forme e con un'energia immune da quella sazietà che interrompe

occasionalmente tutti i desideri fisici. Le premutazioni e le combinazioni della lussuria e della gola sono strettamente limitate e le loro manifestazioni sono intermittenti come ogni appetito fisico. Ben diverso è il caso della brama di potere e di possesso. Questi appetiti sono spirituali, e per conseguenza irremissibilmente isolatori e nocivi; non dipendendo dal corpo, possono perciò assumere quasi ogni forma.

In base ai vigenti princípi, la moralità popolare non condanna la brama di potere e il desiderio di preminenza sociale. I bambini europei e americani vengono educati ad ammirare l'arrivista e ad onorare il suo successo, ad invidiare i ricchi e i potenti e, al tempo stesso, a rispettarli e ad obbedirli. In altre parole, i due vizi associati dell'ambizione e dell'ignavia sono additati come virtú. Non potrà avvenire alcun miglioramento nel mondo finché gli uomini non si convincano che l'ambizioso cacciatore di potere è disgustoso quanto il goloso o l'avaro, che «l'ultima malattia della mente nobile» è proprio una malattia quanto l'avarizia o la crudeltà (con l'una o con entrambe è poi molto spesso associata), ed è un vizio altrettanto sporco, sul piano umano, quanto qualsiasi vizio fisico come il bere o una perversione sessuale.

I vizi umani o spirituali sono i piú dannosi per i loro risultati, e quelli a cui è piú difficile resistere. (La Rochefoucauld nota che spesso l'uomo abbandona l'amore per l'ambizione, ma assai raramente l'ambizione per l'amore). Inoltre, la loro natura spirituale rende difficile in alcune delle loro manifestazioni distinguerli dalle virtú. Questa difficoltà è specialmente grande quando il potere, la ricchezza e la posizione sociale vengono mostrati come mezzi verso fini desiderabili. (Nella storia della tentazione nel deserto, Satana cerca di confondere i fini morali precisamente in questo modo.) Ma

i fini buoni, (ossia lo stato di maggior unificazione possibile) possono venir raggiunti soltanto usando mezzi buoni, ossia mezzi intrinsecamente unificatori. I mezzi cattivi, (in altre parole, le attività che portano all'attaccamento e sono intrinsecamente isolatrici), non possono portare all'unificazione. La brama di potere è essenzialmente isolatrice; non è quindi indulgendo a questa brama che l'uomo può raggiungere i buoni risultati a cui afferma di aspirare. Le tecniche politiche per mezzo delle quali l'ambizione può venir frenata, sono state discusse nel capitolo sull'Ineguaglianza; la tecnica educativa e religiosa, nei due capitoli seguenti. Non ci si può aspettare che queste tecniche abbiano molto successo finché l'ambizione continua a venire considerata generalmente come una virtú da inculcarsi nel bambino via via che cresce, e da coltivarsi assiduamente coi precetti e coll'esempio.

Dobbiamo ora considerare il bene ed il male come si manifestano sul piano intellettuale. L'intelligenza, come si è visto, è una delle virtú maggiori. Senza di essa, la carità e le virtú minori possono realizzare ben poco.

L'intelligenza si può dividere in due specie, secondo la natura dei suoi oggetti. C'è un'intelligenza che consiste nella coscienza delle cose e degli eventi del mondo esterno, e nell'abilità di trattarle; e c'è quella che consiste nella coscienza e nell'abilità di trattare i fenomeni del mondo interiore. In altre parole, c'è un'intelligenza in rapporto col non-io ed una in rapporto con l'io. La persona compiutamente intelligente lo è tanto riguardo a sé stessa che al mondo esterno. Ma le persone compiutamente intelligenti sono purtroppo rare. Molti individui sono capaci di trattare con successo col mondo esterno nei suoi aspetti pratici e basati sul senso comune, e al tempo stesso sono incapaci di capire o di trattare

le idee astratte, i rapporti logici e i loro propri problemi emotivi e morali. Altri possono avere una competenza specializzata nella scienza, nell'arte, nella filosofia, ed essere tuttavia ignoranti in modo barbaro circa la propria natura e circa i propri moventi ed essere assolutamente incapaci di controllare i propri impulsi. Nel linguaggio popolare, "filosofo" è un individuo la cui condotta è misurata ed equanime, che ama la saggezza al punto da vivere realmente come un saggio. Nel linguaggio professionale moderno, un filosofo è un individuo che discute i problemi dell'epistemologia. Non si ritiene necessario che egli viva come un saggio. Le biografie dei grandi metafisici sono spesso letture molto deprimenti. Il dispetto, l'invidia, la vanità si manifestano anche troppo di frequente in questi individui che professano di amare la virtú. Alcuni di loro non sono nemmeno immuni dal piú infantile animalismo. I biografi di Nietzsche notano che, mentre scriveva sul Superuomo, era incapace di frenare la sua ingordigia di marmellata e di pasticcini; ogni volta che, nel suo ritiro montano, gli arrivava da casa un cesto di ghiottonerie, le divorava finché non era costretto a mettersi a letto con un attacco biliare. Kant aveva una passione simile per i canditi, e, insieme a questa, una tal repulsione per la malattia e la morte, che si rifiutava di far visita ai suoi amici ammalati, anche di parlar di loro quando erano morti. Piú tardi, per giunta, egli pretendeva di avere una specie di infallibilità, affermando che i limiti del suo sistema erano quelli della filosofia stessa e offendendosi se altri pensatori tentavano di spingersi oltre. Si osserva la stessa presunzione infantile in Hegel e in molti altri pensatori, che pur possiedono un grandissimo potere intellettuale. Questi individui sono intelligenti in modo superiore in certe direzioni, e supremamente stupidi in altre. Questa stupidità è, naturalmen-

te, un prodotto della volontà. Gli sciocchi intelligenti sono quelli che hanno rifiutato di applicare a sé stessi la loro intelligenza. Esiste anche lo sciocco saggio; ed è quello che conosce sé stesso e sa frenare le sue passioni e i suoi impulsi, ma che è incapace di comprendere o di trattenere quei problemi piú vasti e non personali che possono venir risolti soltanto dall'intelletto logico; egli fa meno male dello sciocco intelligente, ed è, personalmente, suscettibile di illuminazione. Lo sciocco intelligente, che non ha l'intelligenza o il controllo di sé, non può raggiungere l'illuminazione finché rimane quale è. Però, se lo desidera, può cessare di essere uno sciocco intelligente e diventare un saggio intelligente. E un saggio intelligente è suscettibile non soltanto di raggiungere personalmente l'illuminazione, ma anche di aiutare l'intera società a trattare i suoi maggiori problemi spirituali e pratici. In base ai princípi vigenti, il sistema educativo è fatto in modo da produrre il maggior numero possibile di sciocchi intelligenti. Viene ispirato ai bambini il desiderio di essere intelligenti circa i fenomeni del mondo esterno, circa le idee astratte e le relazioni logiche; al tempo stesso, viene insegnata loro la tecnica per mezzo della quale questo desiderio può essere appagato. Frattanto, però, si fa un ben piccolo sforzo per ispirar loro il desiderio di applicare a sé stessi la loro intelligenza e, nelle rare occasioni che questo sforzo viene fatto, non si fornisce loro nessun sistema per educare l'intelligenza interiore ad eseguire efficientemente il suo compito.

Non si può trattare con intelligenza un argomento sul quale si sia ignoranti. Se si deve trattare sé stessi in modo intelligente, bisogna rendersi conto dei propri motivi reali, delle sorgenti segrete dei propri pensieri, sentimenti ed azioni, della natura dei propri sentimenti, impulsi e sensazioni, e delle circostanze nelle quali si

è soggetti a comportarsi bene o male. In generale si può dire che, sul piano intellettuale, è bene ciò che aumenta la coscienza, specialmente la coscienza di sé. Nessun individuo può andare oltre i limiti della individualità, tanto moralmente (praticando le virtú che spezzano l'attaccamento) che misticamente (mediante la diretta unione conoscitiva con la realtà ultima), senza essere pienamente conscio di ciò che egli è, e del perché sia cosí. La trascendenza dell'io ha luogo attraverso la coscienza dell'io. Un essere umano che passi la maggior parte del tempo in cui è desto sognando a occhi aperti o in uno stato di distrazione mentale, o identificandosi con ciò che gli avviene di sentire, percepire, pensare o fare in quel dato momento, non può considerarsi pienamente una persona. McTaggar ha obiettato che «chiamare un essere cosciente un io (o una persona) soltanto quando questi è conscio di sé, implica che ognuni di noi meriterebbe e perderebbe piú volte al giorno il diritto a questo nome». Aggiunge inoltre che «c'è una difficoltà piú seria». Siamo indotti a definire la persona come un essere conscio di sé. E la coscienza di sé è un insieme di caratteristiche che possono essere definite soltanto quando sappiamo ciò che si intende per un io. Perciò, se l'«io» significa la stessa cosa le due volte che è citato nella frase «un io è ciò che ha coscienza di sé», abbiamo una definizione dell'io che è un circolo vizioso privo di significato. Questo è verissimo. Ma i fatti della personalità non sono considerati adeguatamente in tale definizione. La personalità non ha, come abbiamo visto, una esistenza assolutamente indipendente; le persone sono parti interdipendenti di un tutto piú grande. Comunque, nel mondo del senso comune, possiedono una relativa autonomia, nella quale esistono delle gradazioni. Soltanto quando ha raggiunto il piú alto di questi gradi, la personalità diviene

capace, come tutti i mistici testimoniano, di trascendere sé stessa e di fondersi con la ultima realtà impersonale sostanziale al mondo. Dire che «l'io è ciò che è coscienza di sé» è soltanto un suono privo di senso. Ma non è assurdo dire che «esiste un X (la totalità della vita animale e cosciente di un essere umano) che diventa io, ovvero personalità, quando esiste la coscienza dell'X». Il fatto che questa definizione implichi di perdere e di meritare il nostro diritto al nome di individuo piú volte al giorno, non costituisce un'obiezione valida. Fa parte della natura delle cose. La maggior parte della vita del maggior numero degli esseri umani è subpersonale. Essi, per la maggior parte del tempo, si identificano con pensieri, sentimenti e sensazioni inferiori a loro stessi, e che mancano anche di quella relativa autonomia dal mondo esterno e dai loro propri meccanismi psicologici e fisiologici, propri dell'individuo pienamente e genuinamente sviluppato. A questa esistenza sub-personale si può porre fine con la volontà. Chiunque lo desideri e sappia come accingersi al compito, può vivere completamente la sua vita sul piano personale, e, da questo, passare, sempre se lo desidera e ne conosce il modo, ad un piano superpersonale. Questo piano vien raggiunto soltanto durante l'esperienza mistica. Esiste tuttavia uno stato, raggiunto raramente, ma descritto dai maggiori scrittori mistici dell'Oriente e dell'Occidente, nel quale è possibile all'individuo avere una specie di doppia coscienza, essere una personalità completa, con la piena nozione e il pieno controllo delle sue sensazioni, emozioni e pensieri, ed anche, al tempo stesso, un essere piú che personale, in continuo rapporto intuitivo col principio impersonale della realtà. (S. Teresa ci narra che, nella «settima dimora», poteva aver coscienza della Luce mistica mentre prestava piena attenzione alle cose di questo mondo. Gli scrittori indiani dicono lo stesso di coloro che hanno raggiunto il piú alto grado di ciò che essi chiamano *samadh*).

È quindi chiaro che, se vogliamo trascendere la personalità, bisogna che prima ci diamo la pena di divenire delle persone. Ma non possiamo divenirlo se prima non siamo coscienti di noi stessi. In uno dei discorsi attribuiti a Budda, si legge un passaggio interessante circa l'individuo padrone di sé. «E in qual modo, o fratelli, può un fratello essere padrone di sé?... Nel guardare innanzi e nel guardare indietro egli agisce compostamente (ossia con la coscienza di ciò che vien fatto, dell'io che fa e delle ragioni per cui l'io compie l'atto). Nel piegare o nello stendere il braccio o il corpo egli agisce compostamente. Nel mangiare, nel bere, nel masticare, nell'inghiottire, nel soddisfare i bisogni della natura, nell'andare e nello stare, nel sedersi, nel dormire e nello svegliarsi, nel parlare e nel tacere, egli agisce compostamente. È cosí, o fratelli, che un fratello è padrone di sé.»

Negli ultimi paragrafi del capitolo sull'Educazione ho descritto una tecnica di educazione fisica (quella svolta da F. M. Alexander) preziosa, tra l'altro, come mezzo per aumentare il controllo cosciente del corpo e, in tal modo, elevare l'essere umano da una condizione di incoscienza fisica ad uno stato di coscienza e di padronanza di sé. Tale coscienza e padronanza sul piano fisico portano a una forma di coscienza e di padronanza morale di sé e, fino a un certo punto, lo sono realmente.

Dei metodi puramente psicologici per elevare la coscienza di sé, non è necessario dire molto. L'autoanalisi, l'analisi periodica fatta da altri, l'autoriflessione abituale e gli sforzi costanti per resistere alla tentazione di identificarsi completamente coi pensieri, i sentimenti, le sensazioni o le azioni del momento, sono i metodi

da impiegare. Se già non si conoscessero, possono venire facilmente reinventati da coloro che vogliono meditare su questo problema. Non c'è niente di astruso sulla teoria di questi metodi di elevazione della coscienza di sé. Il principio è semplice. Il difficile è, come sempre, la sua applicazione pratica. Sapere è relativamente facile; volere e agire coerentemente è sempre difficile.

È abbastanza ovvio che la cultura sistematica della coscienza di sé può produrre facilmente tanto buoni che cattivi risultati. Lo sviluppo della personalità può venir considerato fine a sé stesso, oppure alternativamente come mezzo verso un fine ulteriore: la trascendenza della personalità attraverso la cognizione immediata della realtà ultima e attraverso l'azione morale verso i propri simili, azione che viene ispirata e diretta da questa cognizione immediata. Quando la personalità si sviluppa come fine a sé stessa, e non per venire trascesa, si ha una tendenza al sorgere di barriere di isolamento, e ad un aumento d'egoismo.

In base ai princípi cristiani, la personalità si è sviluppata generalmente in rapporto alle dottrine dominanti del peccato e della salvezza personale per opera di una divinità personale. I risultati, in complesso, sono stati assai poco soddisfacenti. Cosí, la ossessionante preoccupazione del peccato e delle sue conseguenze, tanto caratteristica del protestantesimo nella generazione che ha seguíto immediatamente la riforma, ha prodotto troppo spesso una preoccupazione ossessionante della personalità isolata e della sua brama di potere e di possesso. Il capitalismo e l'imperialismo moderni hanno delle cause svariate; ma tra queste devono venir compresi l'abito protestante e giansenista di meditare sul peccato, sulla dannazione e su un Dio che dispensa o rifiuta arbitrariamente la grazia e il perdono.

A questo proposito, è interessante confrontare l'atteggiamento ortodosso calvinista verso il peccato, con quello assunto da mistici come Eckart o l'autore di *The Cloud of Unknowing*. Questi autori non diminuiscono l'importanza del peccato; lo considerano, al contrario, come il principale ostacolo all'unione dell'anima con Dio. Ma si rendono conto che il peccato è il frutto della volontà individualistica e questa, secondo le parole di Bradley, è «un'opposizione che un soggetto finito tenta contro il proprio tutto». Essi si accorgono che la cosa importante è liberarsi della volontà individualistica e coltivare il piú prontamente possibile uno stato dell'essere propizio alla conoscenza della realtà ultima ed alla unione con questa. Essi trovano empiricamente che un simile stato può venir raggiunto con la pratica della virtú e l'elevazione della coscienza, prima, fino al livello dell'auto coscienza, poi, per mezzo della meditazione, fino alla coscienza di Dio. Essi si accorgono che la preoccupazione ossessionante dei peccati trascorsi può risultare soltanto in preoccupazione di quell'*io* che sono cosí ansiosi di trascendere. Per questa ragione, nei loro scritti, Eckart e l'autore di *The Cloud of Unknowing* non insistono sulla loro o sulla altrui iniquità. Non parlano di sé come di miserabili peccatori né consigliano agli altri di farlo. Si rendono conto, naturalmente, che gli uomini sono dei peccatori e che il peccato è un ostacolo che si trova tra le anime e Dio. Perciò, dicono, gli uomini devono rendersi conto dei loro peccati e, avendolo fatto, cessare di peccare; dopo di che essi devono concentrare in Dio tutta la loro attenzione, e non occuparsi della loro trascorsa personalità peccatrice, soggetto completamente privo di interesse e di utilità. «È una grande grazia di Dio», dice S.Teresa, «praticare l'esame di coscienza; ma troppo è nocivo come il troppo poco, come si suol dire credetemi, con l'aiuto di Dio, si faranno piú progressi

contemplando la Divinità che tenendo gli occhi fissi su noi stessi ». I teologi moderni, come Otto, hanno criticato Eckart per non essere abbastanza cosciente della sua iniquità, e lo hanno sfavorevolmente messo a confronto con Lutero (1) che passò la sua prima maturità nella terrificante convinzione di essere « degno della forca ». È legittimo chiedersi fino a che punto questa convinzione di meritare la forca fosse causa della sua convinzione ulteriore, espressa con tanta forza pochi anni dopo, che i contadini tedeschi fossero degni della forca, e meritassero lo sterminio e la schiavitú per opera delle classi dirigenti. C'è un nesso logico e psicologico tra l'ossessione dei propri peccati e quella dei peccati altrui, tra il terrore di un iracondo Dio personale e il desiderio attivo di perseguitare nel nome di questo Dio. A rischio di stancare il lettore, devo ripetere per la millesima volta che l'albero si conosce dai suoi frutti. I frutti delle dottrine insegnate da Eckart, dall'autore di *The Cloud of Unknowing* e dai mistici orientali a cui essi tanto assomigliano, sono la pace, la tolleranza e la carità. I frutti delle dottrine predicate da Lutero e da S. Agostino sono la guerra e la cattiveria organizzata delle persecuzioni religiose, e le menzogne organizzate del dogmatismo e della censura. Su questo punto, mi sembra, l'evidenza storica è chiara ed esplicita. Chi ritiene che le teorie fisiche di Lutero e di Agostino corrispondano piú esattamente alla natura della realtà ultima che le teorie di Eckart, Sankhara o di Budda, deve essere pronto a sostenere la proposizione che il male è il risultato dell'azione compiuta in base a credenze veraci sull'universo, e che il bene risulta dall'azione compiuta in base a credenze errate. Tutte le prove, però, sono a favore della conclusione opposta, che cioè

(1) Vedi *Mysticism East and West*, di RUDOLF OTTO, New York, 1932. p. 129.

le credenze errate hanno per risultato il male, e quelle veraci dànno frutti di bene. Ciò che pensiamo determina ciò che siamo e facciamo, e, inversamente, ciò che siamo e facciamo determina quello che pensiamo. Le idee false portano ad azioni erronee; e l'individuo che si abitua ad agire erroneamente limita con questo il campo della sua coscienza e perde la possibilità di concepire un dato ordine di pensieri. Nella vita, l'etica e la metafisica sono interdipendenti. Ma l'etica include la politica e l'economia; e che i princípi etici siano applicati in modo giusto od erroneo, o che non vengano applicati affatto, dipende dall'educazione e dalla religione, in quanto questa è un sistema di autoeducazione. Vediamo allora che, attraverso l'etica, tutte le attività degli individui e delle società sono in rapporto con le loro credenze fondamentali circa la natura del mondo. In un'età in cui le credenze fondamentali di tutti, o della maggior parte dei membri di una data società, fossero le stesse, sarebbe possibile trattare il problema della politica, o dell'economia, o dell'educazione, senza alcun riferimento esplicito a queste credenze. Sarebbe possibile perché l'autore presumerebbe che la cosmologia di tutti i suoi lettori fosse simile alla sua. Ma, all'epoca presente, non esistono assiomi né postulati universalmente accettati. In queste circostanze, una discussione di problemi politici, economici o educativi, che non contenga alcun riferimento alle credenze fondamentali, sarebbe incompleta ed anche disorientante. Una simile discussione si potrebbe paragonare ad un *Amleto* privo, se non del principe di Danimarca, almeno dello Spettro o di ogni riferimento all'assassinio del padre del principe.

Nell'opera presente ho cercato di riferire i problemi della politica interna e di quella internazionale, della guerra e dell'economia, dell'educazione, della religione e dell'etica ad una teoria della natura ultima della real-

tà. L'argomento è vasto e complesso; questo volume è breve e le conoscenze e le capacità dell'autore sono strettamente limitate. È inutile dire che il compito è stato svolto in modo inadeguato. Tuttavia non sono pentito di averlo tentato. Anche l'abbozzo frammentario di una sintesi è meglio che nessuna sintesi.

FINE

INDICE

I	- Mète, vie, e attuale punto di partenza contemporaneo	9
II	- La natura della spiegazione . . .	19
III	- L'efficacia e i limiti di una riforma sociale su larga scala	24
IV	- Riforma sociale e violenza	34
V	- La società pianificata	40
VI	- La natura dello stato moderno . . .	66
VII	- Centralismo e decentramento . . .	71
VIII	- Decentramento e autogoverno . . .	80
IX	- La guerra	101
X	- L'opera individuale di riforma . . .	142
XI	- Ineguaglianza	180
XII	- L'educazione	197
XIII	- Pratiche religiose , ...	248
XIV	- Credenze , ...	276
XV	- Etica	331

ALDOUS HUXLEY

Aldous Leonard Huxley è nato in Inghilterra nel 1894. A diciassette anni abbandonò il collegio di Eton per una malattia agli occhi che lo salvò dal diventare medico, come aveva intenzione da ragazzo. Ripresi gli studi a Oxford e laureatosi in lettere divenne nel 1916 collaboratore della rivista "Oxford Poetry" e si dedicò da allora al giornalismo e alla letteratura, scrivendo articoli sul teatro, sull'arte, sulla musica, sull'architettura e sull'arredamento. Huxley compose la maggior parte dei suoi romanzi in Italia. Il suo primo libro è un volume di poesie «The Burning Wheel» (1916), e il suo primo libro in prosa - prose narrative - «Limbo» (1920). L'educazione classica da lui ricevuta e la mentalità scientifica assorbita dallo zio, il grande biologo, influenzano tutta la sua opera. Nelle prime novelle, nei saggi e nei romanzi, come «Chrome Yellow» (1921), lo studio dello scrittore sembra soprattutto concentrato nell'esteriorità della vita e ne rappresenta con sottile ironia, più che intrecci, scene ed ambienti giustapposti, in cui le varie tonalità sono collegate molto abilmente. Questa esigenza artistica, dopo il primo periodo nel quale Huxley è prevalentemente saggista, si ritrova negli altri suoi romanzi: «Point Counterpoint» (1928), «Brave New World» (*Il mondo nuovo*, Mondadori, 1932), la favola satirica, ma non scherzosa del mondo futuro, disamorato ed automatico, divenuto scientifico, e in una serie di libri di novelle, alcune tradotte in Italia nella "Medusa": *Il sorriso della Gioconda* e *Dopo i fuochi d'artificio*. Ultimamente Huxley ha scritto un saggio biografico e politico: «Grey Eminence» (*L'Eminenza grigia*) su Padre Giuseppe, braccio destro di Richelieu, recentemente edito nei "Quaderni della Medusa". Vedranno la luce tra breve due altri romanzi non ancora tradotti in Italia: «Eyless in Gaza» (1936), «After Many a Summer» (1939) e l'ultimo che apparirà nella Collana letteraria "Il Ponte" di Mondadori: «Time Must Have a Stop» (*Il tempo deve fermarsi*), ambientato per lo più a Firenze. Il presente volume, infine, raccoglie i più attuali saggi letterari e politici di Huxley scrittore e pensatore.

★

Arnoldo Mondadori Editore